THOMA D'AQUINO



Despre Ființă și Esență

PAIDEIA

Colecția cărților de seamă

THOMA D'AQUINO

DESPRE FIINŢĂ ŞI ESENŢĂ

DE ENTE ET ESSENTIA

Ediţie bilingvă



THOMA D'AQUINO

Despre Fiinţă şi Esenţă

Liber Doctoris Angelici
THOMÆ AQUINATIS
DE ENTE ET ESSENTIA

Cartea Doctorului Angelic
THOMA D'AQUINO
DESPRE FIINŢĂ ŞI ESENŢĂ

Traducere, note şi biografie
de DAN NEGRESCU

PAIDEIA

Redactor Virginia Bănşoiu

Coperta I - Ilustraţie din : DIVI THOMÆ DOCTORIS ANGELICI *OPERA OMNIA*, VENETIIS, MDXCIII
Apud Dominicum Nicolinum & Socios
Lucrare aflată la Biblioteca Naţională a României

Traducerea s-a făcut după
SANCTI TOMÆ AQUINATIS, Doctoris Angelici, *QUÆSTIONES DISPUTATÆ*, Liber *DE ENTE ET ESSENTIA*, Tomus Quartus, Editio novissima, Ad fidem optimarum editionum diligenter recognita et exacta commendataque a S.S. LEONE PP. XIII, 1883

Şos Ştefan cel Mare, nr. 2
Bucureşti

Tel. : (00401) 210.45.93
Fax : (00401) 210.69.87

ISBN 973-9131-36-0

"Mergeţi la Thoma!"

Enciclica *Studiorum Ducem*, 1923,
Pius al XI-lea

DE ENTE ET ESSENTIA

PROŒMIUM

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum, primo Cœli et Mundi: ens autem et essentia sunt, quæ primo in intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in Metaphysica, ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine Essentiæ et Entis significetur, et quomodo in diversis inveniantur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species, et differentias.

Quia vero ex compositis cognitionem simplicium accipere debemus, et ex posterioribus devenire in priora, ut a facilioribus incipientibus convenientior fiat disciplina: ideo ex significatione entis ad significationem essentiæ procedendum est.

DESPRE FIINȚĂ ȘI ESENȚĂ

Preambul

Deoarece eroarea mică, la început, este mare în final - conform Filosofului[1], la începutul textului *Despre Cer și Lume*[2], I, iar ființa și esența sunt cele ce sunt concepute mai întâi în intelect - după cum spune Avicenna în *Metafizica*[3] la început, pentru a nu se întâmpla să greșim în primul rând din cauza necunoașterii[4] acestora și pentru a dezvălui dificultatea lor, trebuie spus ce este semnificat prin numele Ființei și Esenței și în ce mod sunt dovedite în diferitele lucruri, precum și în ce mod se prezintă ele în privința intențiilor logice, adică a genurilor, speciilor și diferențelor.

Deoarece trebuie să obținem cunoașterea celor simple din cele compuse și să ajungem de la cele posterioare la cele anterioare, încât pornind de la începuturile mai ușoare învățătura să devină mai armonioasă[5], e necesar să se înainteze de la semnificarea ființei spre semnificarea esenței.

CAPUT I

Sciendum est, quod sicut in V Metaphysicæ philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter. Uno modo, quod dividitur per decem genera. Alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat: per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod cæcitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat. Unde primo modo cæcitas et hujusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiæ non sumitur ab ente secundo modo dicto: aliqua enim dicuntur hoc modo entia, quæ essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Comment. in eodem loco dicit: Ens primo modo dictum est, quod significat substantiam rei.

CAPITOLUL I

Trebuie ştiut că - precum spune Filosoful în *Metafizica*, V, - fiinţa prin sine este numită dublu. Într-un mod care se împarte în zece genuri[6]. Într-un alt mod care semnifică adevărul propoziţiilor. Diferenţa acestora constă însă în aceea că în modul secund poate fi numit fiinţă ceva despre care poate fi formulată o propoziţie afirmativă, chiar dacă acel ceva nu stabileşte nimic în lucru[7]: prin acest mod sunt numite fiinţe lipsurile şi negaţiile; într-adevăr spunem că afirmaţia este opusă negaţiei şi că orbirea este în ochi. În primul mod însă nu poate fi numit nimic care să fie fiinţă, dacă nu stabileşte ceva în lucru. De unde, în primul mod, orbirea şi altele de acest fel nu sunt fiinţe. Aşadar numele esenţei nu este asumat de la fiinţă prin modul secund spus; căci, după cum e evident în privinţa lipsurilor, alte fiinţe - care nu au esenţă - sunt numite în acest mod; dar în modul prim spus, esenţa este asumată de la fiinţă. De unde, spune Comentatorul[8], în acelaşi loc: Fiinţa a fost numită - prin modul prim - ceea ce semnifică substanţa lucrului.

Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis: et sic de aliis.

Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per diffinitionem indicantem quid est res. Inde est, quod nomen essentiæ a philosophis in nomen quidditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus in VII Metaphysicæ frequenter nominat, quod quid erat esse, idest hoc, per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio, vel certitudo uniuscujusque rei, sicut dicit Avicenna in II Metaphysicæ suæ.

Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum, quos Boetius de duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur esse illud, quod quocumque modo intellectu capi potest: non enim res intelligibilis est nisi per suam diffinitionem et essentiam.

Et sic etiam dicit philosophus in V Metaphysicæ, quod omnis substantia est natura: nomen autem naturæ hoc modo sumptæ videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam

Şi, deoarece, după cum s-a spus, fiinţa, numită în acest mod, se divide în zece genuri[9], e necesar ca esenţa să semnifice ceva comun tuturor naturilor prin care diversele fiinţe sunt dispuse în diverse genuri şi specii, precum este umanitatea esenţă a omului: tot astfel şi în privinţa celorlalte.

Şi, deoarece, acela prin care lucrul este constituit într-un gen propriu sau într-o specie, este ceea ce semnificăm prin definiţia care indică *ce* este lucrul, rezultă de aici că numele de esenţă este înlocuit de filosofi cu numele de *quidditate*[10]. Acesta este cel pe care în *Metafizica*, VII, filosoful îl numeşte adesea *ce*, care era fiinţarea, adică acela prin care ceva are fiinţarea lui ce; este numit chiar formă: conform acesteiziceri prin formă este semnificată perfecţiunea, sau certitudinea fiecărui lucru după cum spune Avicenna în *Metafizica* sa, II.

Chiar natura este numită de acesta cu un alt nume, înţelegând natura conform modului prim al acelor patru moduri pe care le atribuie Boëtius[11] celor două naturi, adică în conformitate cu care natura este numită acea fiinţare care poate fi cuprinsă prin orice mod în intelect: căci lucrul nu este inteligibil în afara definiţiei şi esenţei sale.

Şi, astfel Filosoful spune în Metafizica, V, că întreaga substanţă este natură; însă numele naturii asumate în acest mod, pare să semnifice esenţa lucrului conform cu ceea ce are ordine şi ordonare pentru propria operaţiune a lucrului, de

operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione.

Qualitatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur: sed essentia dicitur secundum quod per eam, et in ea res habet esse.

vreme ce nici un lucru nu este lipsit de propria sa capacitate de operare.

Desigur numele calităţii[12] este asumat din ceea ce este semnificat prin definiţie; dar esenţa este numită conform cu aceea că prin ea şi în ea lucrul are fiinţare.

CAPUT II

Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius, et secundum quid de accidentibus; inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis: sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid, etc.

Substantiarum vero quædam sunt simplices, et quædam compositæ, et in utrisque est essentia: sed in simplicibus veriori et nobiliori modo secundum etiam quod habent esse nobilius, sunt etiam causa eorum, quæ composita sunt, ad minus substantia prima, et simplex, quæ Deus est.

Sed quia illarum substantiarum essentiæ sunt nobis magis occultæ, ideo ab essentiis compositorum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina. In substantiis igitur compositis forma et materia notæ sunt, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici, quod alterum eorum tantum essentia dicatur essentia. Quod enim materia sola non sit essentia, planum est: quia res per suam essentiam

CAPITOLUL II

Dar, pentru că fiinţa este numită în mod absolut şi prim pornind de la substanţe, iar apoi conform lui *ce* pornind de la accidente, rezultă de aici că esenţa, în mod propriu şi adevărat, este în substanţe: dar în accidente este într-un mod anume şi conform lui *ce*.

Într-adevăr unele dintre substanţe sunt simple, iar unele sunt compuse, dar şi în unele şi în altele este esenţă: dar în cele simple, într-un mod mai adevărat şi mai nobil; conform faptului că au o fiinţare mai nobilă sunt chiar cauza celor ce sunt compuse, mai puţin ca substanţă primă, şi simplă, care este Dumnezeu.

Dar, deoarece esenţele acelor substanţe sunt mai degrabă ascunse pentru noi, tocmai de aceea trebuie să se înceapă de la esenţele celor compuse, pentru ca pornind de la cele ce sunt mai simple, învăţătura să devină mai armonioasă. Aşadar, în substanţele compuse forma şi materia sunt cunoscute, precum în om sufletul şi corpul. Nu se poate spune însă că unul din acestea ar fi numit esenţă doar prin esenţă. Că materia singură nu ar fi esenţă - este limpede: deoarece

cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel in genere; materia autem non est cognitionis principium, nec secundum causam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur, sed secundum id solum quo in actu aliquid est.

Neque etiam forma tantum substantiæ compositæ essentia dici potest, quamvis quidam hoc asserere conentur. Ex his enim quæ dicta sunt, patet quod essentia est id quod per diffinitionem rei significatur: diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam, sed et materiam continet; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicæ non differrent. Nec etiam potest dici, quod materia in diffinitione substantiæ naturalis ponatur, sicut additum essentiæ ejus, vel ens extra illam naturam, vel essentiam ejus: quia hic modus proprius est accidentibus, quæ essentiam perfecte non habent. Unde oportet, quod in diffinitione sua substantiam vel subjectum recipiant, quod est extra genus eorum: patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.

Non etiam potest dici, quod essentia significet relationem quæ est inter materiam et formam, vel aliquid superadditum illis, quia hoc de necessitate esset accidens extraneum a re, nec per eam res

lucrul este cognoscibil prin esenţa sa şi este ordonat într-o specie sau un gen; materia însă nu este principiu al cunoaşterii, nici nu este determinat ceva către specie sau către gen, conform cauzei, ci numai conform cu acela prin care în act este ceva.

Nici măcar forma substanţei compuse nu poate fi numită esenţă, deşi unii se străduiesc să susţină aceasta. Căci - din cele care au fost spuse - este evident că esenţa este ceea ce se semnifică prin definiţia lucrului: definiţia substanţelor naturale conţine însă nu doar forma, ci şi materia; altminteri, definiţiile naturale şi cele matematice nu ar diferi. Desigur, nu se poate spune nici că materia este pusă în definiţia substanţei naturale, precum un adaos al acelei esenţe, sau o fiinţă în afara acelei naturi sau a esenţei ei: deoarece acest mod le este mai propriu accidentelor care nu posedă perfect esenţa. De unde, e necesar ca în definiţie ele să primească substanţă şi subiect, ceea ce este în afara genului lor: e clar, aşadar, că esenţa cuprinde materia şi forma.

Nu se poate spune nici că esenţa ar semnifica relaţia care este[13] între materie şi formă, sau ceva adăugat în plus acelora, deoarece acesta ar fi în mod necesar un accident din afara lucrului, nici că prin ea lucrul ar fi cunoscut. Toate acestea i

cognosceretur. Quæ omnia essentiæ conveniunt: per formam enim, quæ est actus materiæ, materia efficitur ens actu et hoc aliquid; unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiæ, sed esse actuale, sicut accidentia faciunt, ut albedo facit actu album; unde quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid.

Relinquitur ergo, quod nomen Essentiæ in substantiis compositis significat illud quod est ex materia et forma compositum: et huic positioni sonat verbum Boetii in commento prædicamentorum, ubi dicit, quod ousia significat compositum. Ousia enim apud Græcos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet in libro de duabus naturis fatetur. Avicenna autem dicit, quod quidditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formæ et materiæ. Commentator autem dicit super VII Metaphysicæ: natura quam habent species in rebus generabilibus, est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma. Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiæ compositæ non est tantum formæ, nec tantum materiæ, sed ipsius compositi: essentia autem est secundum quam res dicitur esse. Unde oportet ut essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma, nec tantum materia, sed utrumque: quamvis hujusmodi esse sive essentiæ sola forma suo modo sit causa. Sicut enim in aliis

se potrivesc esenţei: căci prin formă, care este actul materiei, materia se face fiinţă prin act şi prin acesta *ceva*; de unde, ceea ce apare în plus nu-i dă materiei fiinţare prin act în mod simplu, ci fiinţare actuală[14] precum fac accidentele, încât starea de alb face prin act albul: de unde, când se obţine o asemenea formă, nu se spune că este generată în mod simplu, ci conform lui *ce*.

Rămâne aşadar că numele Esenţei, în substanţele compuse, semnifică ceea ce este compus din materie şi formă: cu această poziţie se armonizează cuvântul lui Boëtius în explicarea categoriilor[15], când spune că *ousia* înseamnă compus. Căci la greci ousia este acelaşi lucru ca esenţa la noi, după cum mărturiseşte însuşi în cartea despre cele două naturi. Avicenna spune, pe deasupra, că quidditatea substanţelor compuse este însăşi compunerea formei şi materiei. Comentatorul mai spune în legătură cu cartea VII a *Metafizicii*: natura, pe care o au speciile în lucrurile generale, este ceva mediu, adică compus din materie şi formă. Acestuia i se potriveşte raţionamentul după care fiinţarea substanţei compuse nu este doar a formei, nici doar a materiei, ci a însuşi compusului: esenţa însă este cea conform căreia lucrul este numit fiinţare. De unde, e necesar ca esenţa, prin care lucrul este denumit fiinţă, să nu fie nici doar formă, nici doar materie, ci şi una şi alta: chiar dacă singură forma unei asemenea fiinţări sau esenţe, ar fi, prin modul său, cauză. După cum vedem în altele, care sunt constituite din mai

videmus, quæ ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominantur ex altero illorum principiorum tantum, sed ab eo quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo, et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore, qui calidum et humidum complectitur.

Sed quia individuationis principium est materia, ex hoc forte videtur sequi, quod essentia, quæ complectitur in se simul et formam, sit tantum particularis et non universalis, ex quo sequeretur universalia diffinitionem non habere, si essentia est id quod per diffinitionem significatur.

Et ideo sciendum est, quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quæ sub certis dimensionibus consideratur. Hæc autem materia in diffinitione hominis, inquantum homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet: in diffinitione autem hominis ponitur materia non signata: non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os, et hæc caro, sed os et caro absolute, quæ sunt materia hominis non signata.

multe principii, că lucrul nu este denumit doar după vreunul din acele principii, ci pornind de la ceea ce este împlinit şi în unul şi în altul, după cum se vede clar în gusturi că din acţiunea căldurii, care descompune elementul umed, este cauzat gustul dulce şi chiar dacă în acest mod căldura ar fi cauza gustului dulce, tot n-am denumi corpul dulce pornind de la căldură, ci de la gustul care îmbrăţişează şi caldul şi umedul.

Dar, deoarece principiul individuaţiei este materia, se pare, poate, că ar urma de aici, că esenţa care cuprinde simultan în sine şi forma, ar fi doar particulară şi nu universală, de unde ar urma că universaliile nu au definiţie dacă esenţa este ceea ce este semnificat prin definiţie.

Şi de aceea trebuie ştiut că nu materia percepută în orice mod este principiul individuaţiei, ci doar materia însemnată[16]. Şi afirm materia însemnată, care este gândită sub dimensiuni certe. Această materie însă nu este pusă în definirea omului ca om, dar ar fi pusă în definirea lui Socrate, dacă Socrate ar avea o definiţie: în definiţia omului însă este pusă materia ce nu este însemnată; căci în definiţia omului nu este pus acest os, această carne, ci osul şi carnea în mod absolut, cele care sunt materia omului ce nu este însemnată.

CAPUT III

Patet ergo, quod essentia hominis et Socratis non differunt, nisi secundum signatum et non signatum: unde Comm. dicit super VIII Metaph. quod Socrates non aliud est quam animalitas et rationalitas, quæ sunt quidditas ejus: sicut etiam essentia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus: designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quæ ex forma rei sequitur.

Hæc autem determinatio vel designatio, quæ est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit: imo quicquid est in specie, est etiam in genere, ut non determinatum. Si enim animal non esset totum, quod est homo, sed pars ejus, non prædicaretur de eo, cum nulla pars integralis prædicetur de suo toto.

CAPITOLUL III

E clar aşadar că esenţa omului şi cea a lui Socrate nu diferă decât conform însemnului şi nonînsemnului: de unde Comentatorul spune, referitor la cartea VIII a *Metafizicii*, că Socrate nu este altceva decât animalitatea[17] şi raţionalitatea care sunt quidditatea sa: după cum esenţa genului şi esenţa speciei diferă conform însemnului şi nonînsemnului, chiar dacă într-una din ele ar fi vreun alt mod al desemnării, deoarece desemnarea individului, prin considerarea speciei, este prin materia determinată de dimensiuni; desemnarea speciei însă prin considerarea genului este prin diferenţa constitutivă, care rezultă din forma lucrului.

Această determinare sau desemnare care este în specie prin considerarea genului, nu este prin ceva existând în esenţa speciei şi care să nu fie în nici un mod în esenţa genului: ba chiar orice este în specie este chiar şi în gen, ca nedeterminat. Căci dacă animalul[18] nu ar fi totul care este omul, ci doar o parte a acestuia, nu s-ar predica despre el, de vreme ce nu se predică nici o parte integră[19] din totul său.

Hoc autem quomodo contingat videri potest, si inspiciatur corpus secundum quod ponitur pars animalis, et secundum quod ponitur genus. Non enim potest dici eo modo esse genus, quo est pars integralis: hoc igitur nomen, quod est corpus, multipliciter accipi potest: corpus enim secundum quod est in prædicamento substantiæ, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo designari possint tres dimensiones: ipsæ autem tres dimensiones designatæ sunt corpus, quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus ut quod habet unam perfectionem, ad ulteriorem perfectionem pertingat, sicut patet in homine, qui naturam sensitivam habet, et ulterius intellectivam: similiter etiam et super hanc perfectionem, quæ est habere talem formam, et ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adjungi, ut vita vel aliquid hujusmodi. Potest ergo hoc nomen corpus, rem quamdam designare, quæ habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum præcisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterius perfectio sequatur, sed si aliquid aliud superadditur, sit præter significationem corporis sic dicti, et hoc modo corpus erit materialis et integralis pars animalis, quia sic anima erit præter id quod significatum est nomine corporis, et superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet ex anima et corpore, sicut ex partibus constituitur animal. Potest etiam hoc nomen corpus hoc

Se poate observa în ce mod se întâmplă aceasta, dacă este cercetat corpul conform cu ceea ce este stabilit ca parte animală şi conform cu ceea ce este stabilit ca gen. Căci nu se poate spune că genul este prin acelaşi mod, prin care este partea integră; corpul, conform cu ceea ce este în categoria substanţei, este numit din aceea că are o asemenea natură încât în el pot fi desemnate trei dimensiuni: cele trei dimensiuni desemnate sunt ele însele corpul, care este în genul cantităţii. Se întâmplă însă în lucruri, ca ceea ce are o perfecţiune, să ajungă la una ulterioară, după cum e evident în cazul omului care are o natură senzitivă, iar ulterior una intelectivă: în mod asemănător şi acestei perfecţiuni - care este posedarea unei asemenea forme încât în ea să poată fi desemnate trei dimensiuni - îi poate fi adăugată o altă perfecţiune, precum viaţa, sau altceva de acest fel. Aşadar acest nume de *corp* poate desemna un lucru anume, care are o astfel de formă, din care rezultă în sine însăşi posibilitatea desemnării cu precizie a celor trei dimensiuni, desigur astfel încât din acea formă să nu mai urmeze ulterior nici o perfecţiune, ci, dacă i se adaugă ceva străin, acesta să fie în afara semnificării corpului astfel numit, iar în acest mod corpul va fi partea materială şi integră a animalului deoarece astfel sufletul va fi în afara a ceea ce a fost semnificat prin numele corpului, şi îi va fi adăugat din afară corpului, astfel încât animalul este constituit din cele două, adică din suflet şi corp, ca din părţi.

modo accipi, ut significet rem quamdam, quæ habet talem formam, ex qua possint in ea tres dimensiones designari, quæcunque forma sit illa, sive ex ea possit provenire alia ulterior perfectio, sive non; et hoc modo corpus erit genus animalis: quia in animali nihil est accipere, quod in corpore implicite non contineatur: non enim anima est alia ab illa forma, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones: ideo, quando dicebam, quod corpus est, quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones, in eo intelligebam quæcunque forma esset illa, sive anima esset, sive lapideitas, sive quæcunque alia forma, et sic forma animalis implicite in corpore, sive in corporis forma continetur, prout corpus est genus ejus.

Et etiam talis est animalis habitudo ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem talem, quæ habet quamdam perfectionem, ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens, cum præcisione alterius perfectionis, tunc quæcunque alia perfectio ulterius superveniret, haberet se ad animal per modum partis, et non sicut implicite contenta in ratione animalis: et animal non esset genus, sed est genus secundum quod significat rem quamdam, ex cujus forma potest provenire sensus et motus, quæcunque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum, sive sit anima sensibilis et rationalis simul.

Numele de corp poate fi înţeles chiar şi în asemenea mod încât să semnifice un lucru anume care are o astfel de formă din care să poată fi desemnate în el cele trei dimensiuni şi, indiferent care ar fi acea formă, fie să poată proveni din ea o perfecţiune ulterioară, fie nu; iar în acest mod corpul va fi genul animalului: pentru că în ceea ce ţine de animal nu este nici o înţelegere care să nu fie conţinută în mod implicit în corp; căci sufletul nu este străin de acea formă prin care puteau fi desemnate cele trei dimensiuni în acel lucru: de aceea, când spuneam că corpul este ceea ce are o anume formă din care pot fi desemnate trei dimensiuni, înţelegeam prin aceasta că acea formă ar fi oricare, fie că ar fi sufletul, fie starea de piatră[20], sau orice altă formă, şi astfel forma animalului este cuprinsă implicit în corp sau în forma corpului, pe cât este corpul genul său.

Şi chiar un asemenea aspect[21] al animalului este la om. Căci dacă *animal* ar denumi doar un asemenea lucru care are o anumită perfecţiune încât să poată simţi şi să se poată mişca prin principiul existent în el însuşi, atunci orice altă perfecţiune, care ar apărea ulterior, ar ţine de animal prin limita părţii, şi nu precum conţinută implicit în raţiunea[22] animalului: iar animalul nu ar fi gen, dar este gen conform cu ceea ce semnifică un lucru anume din a cărui formă pot proveni simţul şi mişcarea, oricare ar fi acea formă, fie că ar fi doar suflet sensibil, fie că ar fi suflet sensibil şi, simultan, raţional.

Si igitur genus significat indeterminate id totum, quod est in specie, non enim significat tantum materiam, similiter etiam differentia significat id totum, quod est in specie, et non tantum formam: et etiam diffinitio significat totum, et etiam species, sed diversimode. Quia genus significat totum, ut quædam denominatio determinans id, quod est materiale in re sine determinatione propriæ formæ: unde genus sumitur a materia: unde patet ex hoc, quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem, ut possint in eo designari tres dimensiones, quæ quidem perfectio est, ut materialis se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est, sicut quædam determinatio a forma determinata sumpta præter hoc, quod de intellectu primo sit materia determinata: ut patet cum dicitur animatum, scilicet illud, quod habet animam, non determinatur quid sit, utrum corpus, vel aliquid aliud: unde dicit Avicen., quod genus non est in differentia, sicut pars essentiæ ejus, sed solum sicut ens extra quidditatem, sive essentiam, sicut etiam subjectum est de intellectu passionum: et ideo genus non prædicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Aristot in III de Anima, et IV Topicorum, nisi forte sicut subjectum prædicatur de passione. Sed diffinitio sive species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam, quam designat nomen generis, et determinatam formam, quam designat nomen differentiæ.

Aşadar, dacă genul semnifică în mod nedeterminat acel tot care este în specie - căci nu semnifică doar materia - în mod asemănător diferenţa semnifică acel tot care este în specie şi nu doar forma: şi chiar definiţia semnifică totul, şi chiar şi specia, dar în feluri diferite.

Deoarece genul semnifică totul, precum o anumită denominare[23], determinând ceea ce este material în lucru fără determinarea formei proprii: rezultă de aici că genul este asumat de la materie: de unde este clar că corpul este numit din aceea că are o asemenea perfecţiune încât în el pot fi desemnate trei dimensiuni, perfecţiune care desigur este astfel încât material ţine de perfecţiunea ulterioară. Dimpotrivă, diferenţa este precum o anumită determinare asumată de la forma determinată în afară de ceea ce ar fi materia determinată din intelectul prim: deci este clar, când este numit însufleţitul, adică ceea ce are suflet, că nu se determină ce este, dacă este corp, sau altceva; de unde şi spune Avicenna că genul nu este în diferenţă, precum parte a esenţei sale, ci numai precum fiinţă în afara quiddităţii, sau esenţei, precum este subiectul din intelectul pasiunilor: şi, de aceea, genul nu este predicat din diferenţă prin sine vorbind - după cum spune Aristotel în *Despre suflet*, III, şi în *Topica*, IV - decât întâmplător precum este predicat subiectul din pasiune. Dar definiţia, sau specia, cuprinde şi una şi alta, adică materia determinată pe care o desemnează numele genului, şi forma determinată pe care o desemnează numele diferenţei.

Et ex hoc patet ratio, quare genus et species et differentia se habeant proportionaliter ad materiam, formam et compositum in natura, quamvis non sint idem cum illis; quia neque genus est materia, sed sumitur a materia ut significans totum: nec differentia est forma, sed sumitur a forma ut significans totum; unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex corpore et anima. Ex corpore enim et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quædam tertia res constituta, quæ neutra illarum est: homo enim nec est anima neque corpus: sed si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus.

Intellectus enim animalis est sine determinatione formæ specialis naturam exprimens rei, ex eo quod est materiale respectu ultimæ perfectionis. Intellectus autem hujus differentiæ rationalis consistit in determinatione formæ specialis, ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel diffinitionis: et ideo sicut res constituta ex aliquibus, non recipit prædicationem earum rerum, ex quibus constituitur: ita nec intellectus recipit prædicationem eorum intellectuum, ex quibus constituitur: non enim dicimus, quod diffinitio sit genus vel differentia.

Şi din aceasta se arată clar motivul pentru care genul, specia şi diferenţa ţin proporţional de materie, formă şi dispunere în natură, deşi nu sunt la fel cu ele; deoarece nici genul nu este materia, ci este asumat de la materie ca semnificând totul: nici diferenţa nu este forma, ci este asumată de la formă ca semnificând totul; de unde spunem că omul este un animal raţional, şi nu din animal şi raţional, precum spunem că el este din corp şi suflet. Se spune deci că omul este din corp şi din suflet, precum un al treilea lucru, constituit din cele două lucruri, care însă nu este nici unul dintre ele: căci omul nu este nici suflet şi nici corp: pentru că, dacă printr-un alt mod s-ar spune că omul este din animal şi din raţional, nu ar fi precum un al treilea lucru din două lucruri, ci precum al treilea intelect din două intelecturi.

Intelectul animal este fără determinarea formei speciale[24], exprimând natura lucrului din ceea ce este material în considerarea perfecţiunii ultime. Dar intelectul acestei diferenţe raţionale constă în determinarea formei speciale, din aceste două intelecturi fiind constituit intelectul speciei sau al definiţiei; şi, de aceea, după cum lucrul constituit din altele nu primeşte predicaţia acelor lucruri din care este alcătuit, astfel nici intelectul nu primeşte predicaţia acelor intelecturi din care este constituit; desigur nu spunem că definiţia ar fi genul sau diferenţa.

Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit: non autem ita quod id quod significatur per genus, sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia, quæ sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam, quæ est una numero: sed quia genus significat quamdam formam, tamen non determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quæ non est alia quam ilia, quæ indeterminate significabatur per genus: et ideo dicit Commentator in II Metaph., quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formæ signatæ: unde patet, quod per additionem differentiæ remota illa indeterminatione, quæ erat causa unitatis generis, remanent species diversæ per essentiam.

Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei, inde est quod sicut id, quod est genus, prout prædicatur de specie implicite in sua significatione, quamvis indistincte: totum id quod determinate est in specie, ita id quod est species secundum quod prædicatur de individuo, oportet quod significet totum, quod essentialiter est in individuo licet indistincte. Et

Dar, chiar dacă genul ar semnifica întreaga esență a speciei, nu trebuie totuşi să fie o singură esență precum a diverselor specii al căror gen este acelaşi, deoarece unitatea genului provine din însăşi indeterminare şi nediferențiere: însă nu astfel încât ceea ce este semnificat prin gen să fie o singură natură ca număr în diversele specii, şi să i se ivească acestuia un alt lucru care să fie diferența determinându-l pe el însuşi, precum determină forma materia care este una ca număr; ci, deoarece genul semnifică o anume formă - pe una sau pe alta în mod nedeterminat însă - pe care diferența o exprimă în mod nedeterminat însă - pe care diferența o exprimă în mod determinat, care nu este alta decât cea care este semnificată în mod nedeterminat prin gen: de aceea spune Comentatorul în legătură cu *Metafizica*, II, că materia primă este numită *una* prin îndepărtarea tuturor formelor, dar genul este numit *unu* prin comunitatea[25] formei însemnate: de unde este clar că prin adăugarea diferenței, după îndepărtarea acelei indeterminări care era cauza unității genului, rămân speciile diverse prin esență.

Şi, pentru că, după cum s-a spus, natura speciei este nedeterminată în considerarea individului, precum natura genului în considerarea speciei, apare de aici faptul că ceea ce este genul, pe cât este predicat implicit din specie în semnificarea sa - deşi nedistinct - acel tot care este în mod nedeterminat în specie, astfel, ceea ce este specia conform cu ceea ce este predicat despre individ, trebuie să semnifice totul care este esențialmente în individ, chiar dacă în mod

hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis: unde homo de Sorte prædicatur.

Si autem significatur natura speciei cum præcisione materiæ signatæ, quæ est principium individuationis, sic se habebit per modum partis, et hoc modo significat nomen humanitatis: humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem signata non est illud unde homò est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum igitur humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione ejus excluditur vel præciditur materia determinata vel signata. Et quia pars non prædicatur de tot, inde est quod humanitas nec de homine nec de Sorte prædicatur, unde dicit Avic. quod quidditas compositi non est ipsum compositum cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita, sicut humanitas, licet sit composita, non tamen est homo, immo oportet quod sit recepta in aliquo, quod est materia signata. Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formas, designatio autem individui respectu speciei est per materiam: ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur, cum præcisione formæ determinatæ perficientis speciem significet partem materialem totius; sicut corpus est pars materialis hominis: nomen autem

nedistinct. Prin acest mod esenţa speciei este semnificată prin numele omului: de unde omul este predicat de la Socrate[26]. Dacă însă este precizată natura speciei cu conciziunea[27] materiei însemnate, care este principiul individuaţiei, se va prezenta astfel prin modalitatea părţii, iar prin acest mod semnifică numele umanităţii: umanitatea semnifică aceea de la care omul este om. Materia însemnată însă nu este aceea de la care omul este om şi astfel nu este cuprinsă în nici un mod printre cele de la care omul are ceea ce îl face om. Aşadar, de vreme ce umanitatea include în intelectul său doar pe cele din care omul are ceea ce îl face om, este clar că materia determinată sau însemnată este fie exclusă, fie respinsă de la început din semnificarea ei. Şi, deoarece partea nu este predicată din tot, rezultă de aici că umanitatea nu este predicată nici de la om, nici de la Socrate, de unde, spune Avicenna, că quidditatea compusului nu este compusul însuşi a cărui quidditate este, chiar dacă însăşi quidditatea ar fi compusă, după cum umanitatea - fie şi compusă - tot nu este omul, ba chiar s-ar cădea să fie admisă ca altceva care este materia însemnată. Dar, pentru că, după cum s-a spus, desemnarea speciei, prin considerarea genului, este prin forme, desemnarea individului, prin considerarea speciei, este prin materie: de aceea trebuie ca numele - semnificând aceea de unde este asumată natura genului - cu precizarea formei determinate ce împlineşte specia, să semnifice partea materială a totului: după cum corpul este partea materială a omului: numele însă,

significans id unde sumitur natura speciei cum præcisione materiæ designatæ, significat partem formalem, et ideo humanitas significatur ut forma quædam. Et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus materiæ et formæ, sicut forma domus superadditur partibus integralibus ejus, sed magis est forma, quæ est totum, scilicet formam complectens et materiam; cum præcisione tamen eorum, per quæ materia est nata designari.

Sic ergo patet quod essentia hominis significatur hoc nomine, homo, et hoc nomine, humanitas, sed diversimode, ut dictum est: quia nomen homo significat eam ut totum, inquantum scilicet non prætendit designationem materiæ, sed implicite continet eam, et indistincte, sicut dictum est, quod genus continet differentiam et ideo prædicatur hoc nomen, homo, de individuis: sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, nec continet in sua significatione nisi id quod est hominis inquantum homo, et præscindit omnem designationem materiæ, unde de individuis hominis non prædicaretur. Et propter hoc quandoque hoc nomen essentia invenitur prædicatum de re: dicitur enim Sortis essentia quædam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Sortis non est Sortes.

semnificând aceea de la care este asumată natura speciei cu delimitarea materiei desemnate, semnifică partea formală, şi de aceea umanitatea este semnificată ca o formă anume. Şi, este numită ca fiind forma totului, desigur nu ca adăugată în plus părţilor esenţiale ale materiei şi formei - precum este adăugată forma casei părţilor ei componente - ci fiind mai mult forma care este totul, adică cuprinzând şi forma şi materia; totuşi cu delimitarea acelora prin care materia s-a născut fiind desemnată.

Este deci clar astfel că esenţa omului este semnificată prin acest nume, *om*, şi prin acest nume, *umanitate*, dar, după cum s-a spus, în moduri diferite: deoarece numele de *om* o semnifică pe aceea ca tot - desigur în măsura în care nu invocă desemnarea materiei, ci implicit o conţine, şi nedistinct - după cum s-a spus, că genul conţine diferenţa, fapt pentru care acest nume, *om*, este predicat în legătură cu indivizii; dar numele de *umanitate* o semnifică precum o parte şi nici nu conţine în semnificarea sa decât ceea ce este al omului ca om, şi înlătură întreaga desemnare a materiei, de unde şi faptul că despre individualităţile omului nu s-ar predica. Din această cauză, uneori, acest nume, *esenţă*, este dovedit, fiind predicat de la lucru; este numită deci o anume esenţă a lui Socrate; iar uneori este negată, după cum spunem că esenţa lui Socrate nu este Socrate.

CAPUT IV

Viso quid significetur nomine essentiæ in substantiis compositis, videndum est quomodo se habeat ad rationem generis, speciei, et differentiæ. Quia autem cui convenit ratio generis, speciei vel differentiæ, prædicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio generis vel speciei vel differentiæ conveniat essentiæ, secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis: et ideo dicit Avic. quod rationalitas non est differentia, sed differentiæ principium, et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus.

Similiter etiam non potest dici, quod ratio generis, speciei, differentiæ conveniat essentiæ, secundum quod est quædam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant; quia sic genus et species non prædicarentur de hoc individuo: non enim potest dici quod Sortes sit hoc quod ab eo separatum est. Nec separatum illud proficit in cognitione hujus singularis signati.

CAPITOLUL IV

După ce s-a văzut ce este semnificat prin numele esenţei în substanţele compuse trebuie văzut în ce mod se prezintă ea în legătură cu raţiunea genului, speciei şi a diferenţei. Deoarece, cui i se potriveşte raţiunea genului, speciei sau diferenţei, este predicat de la fiecare asemenea însemn în parte, este imposibil ca raţiunea genului, sau a speciei, sau a diferenţei să i se potrivească esenţei conform cu ce este semnificat prin modul părţii, precum în numele de umanitate sau animalitate: şi de aceea spune Avicenna că raţionalitatea nu este diferenţa, ci principiu al diferenţei, şi din acelaşi considerent umanitatea nu este specie şi nici animalitatea gen.

În mod asemănător deci, nu se poate spune că raţiunea genului, speciei sau diferenţei i s-ar potrivi esenţei conform cu ceea ce este un anume lucru existând în afara singularelor, după cum stabilesc platonicienii: deoarece astfel genul şi specia nu ar fi predicate despre acest individ: căci nu se poate spune că Socrate ar fi ceea ce este separat de el. Acel separat nici nu ajută la cunoaşterea acestui singular însemnat.

Et ideo relinquitur, quod ratio generis, vel speciei, vel differentiæ conveniat essentiæ, secundum quod significat per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est.

Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum naturam et rationem propriam: et hæc est absoluta consideratio ipsius: et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi, secundum quod hujusmodi. Unde quicquid aliorum sibi attribuitur, falsa est attributio: verbi gratia, homini, in eo quod est homo, convenit rationale et animal, et alia quæ in ejus diffinitione cadunt; album vero vel nigrum vel quodcunque hujusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. Ideo, si quæratur utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est: quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una: cum tamen una sit secundum quod est in Sorte. Similiter si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Sortis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari.

Şi de aceea, rămâne ca raţiunea genului, sau a speciei, sau a diferenţei să i se potrivească esenţei, conform cu ceea ce semnifică prin modul totului, precum în numele omului sau al animalului, pe cât de implicit şi nedistinct conţine acest tot care este în individ.

Natura sau esenţa astfel înţeleasă poate fi considerată în două moduri. Într-un mod conform naturii şi raţiunii proprii: aceasta este considerarea ei absolută: iar în acest mod nimic spus despre ea nu este adevărat, în afară de ceea ce i se potriveşte conform cu ceea ce este al acestuia. De unde, orice i se atribuie dintre altele, este o falsă atribuire: de exemplu, omului, prin aceea că este om i se potriveşte raţionalul şi animalul şi altele care revin în definirea sa; desigur, albul sau negrul, sau orice altceva de acest fel, nu i se potriveşte omului în aceea că este om. De aceea, dacă s-ar pune întrebarea, oare această natură poate fi numită una sau multiplă, nu trebuie acceptată nici una din cele două posibilităţi: deoarece fiecare este în afara intelectului umanităţii şi fiecare îi poate fi un accident. Căci, dacă multiplicitatea ar fi din raţiunea ei, nici o dată nu ar fi una: deşi, ar fi totuşi una conform cu ceea ce este în Socrate. În mod asemănător, dacă unitatea ar fi din intelectul şi din raţiunea ei, atunci natura lui Socrate şi a lui Platon ar fi una şi aceeaşi şi nici nu s-ar putea multiplica în mai mulţi.

Alio modo consideratur secundum quod habet se in hoc vel in illo, et sic de ipsa prædicatur aliquid per accidens ratione ejus in quo est: sicut dicitur quod homo est albus, quia Sortes est albus, quamvis homini non conveniat in eo quod est homo. Hæc autem natura habet duplex esse: unum in singularibus, aliud in anima; et secundum utrumque consequuntur accidentia dictam naturam et sic in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium; et tamen ipsi naturæ secundum propriam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debet; falsum enim est dicere, quod natura hominis, inquantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari; si enim esse in hoc singulari conveniret homini, inquantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare; similiter si conveniret homini, inquantum est homo, non esse in singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo, inquantum est homo, non habet quod sit in hoc singulari vel in illo; patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat præcisio alicujus eorum, et hæc natura sic considerata est quæ prædicatur de omnibus individuis.

Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturæ sic acceptæ, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturæ autem humanæ neutrum eorum convenit secundum suam absolutam con-

În alt mod este considerată conform cu ceea ce are ea în aceasta sau în acela, iar astfel este predicat ceva despre ea însăşi, prin accidentul în care este prin raţiunea ei: precum se spune că omul este alb deoarece Socrate este alb, deşi aceasta nu i se potriveşte omului în aceea că este om. Această natură are însă o fiinţare dublă: una în cele singulare, alta în suflet; şi, conform fiecăreia din ele, accidentele urmează numita natură: şi astfel, în cele singulare are o fiinţare multiplă conform diversităţii singularelor; totuşi, acestei naturi conform propriei consideraţii, adică celei absolute, nu-i trebuie nici una din fiinţările acestora; căci este fals să spui că natura omului în măsura acestui mod - ar avea fiinţare în acest singular; căci dacă fiinţarea în acest singular i s-ar potrivi omului, pe cât este om, nu ar putea fi niciodată în afara acestui singular; în mod asemănător, dacă omului, pe cât este om, i s-ar potrivi nonfiinţarea în singular, el niciodată nu ar fi în acesta. Deci este adevărat să se spună că omul, pe cât este om, nu are ceva ce ar fi în acest singular sau în acela; este limpede aşadar că natura omului considerată în mod absolut se separă de orice fiinţare, astfel că nu apare nici o delimitare a vreuneia din ele, iar natura astfel considerată este cea predicată despre toţi indivizii.

Totuşi nu se poate spune că raţiunea universală i s-ar potrivi naturii astfel înţelese, deoarece de la raţiunea universală sunt unitatea şi comunitatea. Naturii umane însă, conform cu considerarea sa absolută, nu i se potriveşte nici una dintre

siderationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas, inveniretur communitas, et hoc falsum est: quia in Sorte non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo, individuatum est.

Similiter etiam non potest dici, quod ratio generis accidat naturæ humanæ secundum illud esse, quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet, quod ratio universalis exigit.

Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturæ humanæ secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individualibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua quæ sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium, et inducens in cognitionem omnium, inquantum sunt homines, et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei, et attribuit sibi, unde dicit Comment. I de Anima, quod intellectus est qui facit universalitatem in rebus: hoc etiam Avicenna in suæ Metaphysicæ VIII dicit.

Et quamvis hæc natura intellecta habeat rationem universalis, secundum quod comparatur ad res, quæ sunt extra animam, quia est una similitudo omnium:

acelea. Dacă însă comunitatea ar fi din intelectul omului, atunci în fiecare din cele prin care s-ar dovedi umanitatea, s-ar dovedi şi comunitatea, iar acest lucru este fals: deoarece în Socrate nu se dovedeşte vreo comunitate ci, orice este în el este individuat[28].

Tot astfel însă nu se poate spune că raţiunea genului ar accede naturii umane conform acelei fiinţări pe care o are în indivizi, deoarece natura umană nu se dovedeşte în indivizi conform cu unitatea, încât să fie un ce potrivit oricui, ceea ce pretinde raţiunea universală.

Rămâne aşadar ca raţiunea speciei să i se potrivească naturii umane conform acelei fiinţări pe care o are în intelect. Căci natura însăşi are în intelect o fiinţare despărţită de toate cele individuale şi are o raţiune uniformă pentru toţi indivizii care sunt în afara sufletului[29], după cum este în mod esenţial imaginea tuturor şi ducând la cunoaşterea tuturor, pe cât sunt oameni, iar din faptul că are o asemenea relaţie pentru toţi indivizii, intelectul dovedeşte raţiunea speciei şi şi-o atribuie, de unde spune Comentatorul în *Despre suflet*, cartea I, că intelectul e cel ce face universalitatea în lucruri; aceasta o spune şi Avicenna în cartea I a *Metafizicii* sale.

Şi chiar dacă această natură înţeleasă[30] ar avea raţiunea universalului, conform cu ceea ce se compară în cazul lucrurilor ce sunt în afara sufletului, deoarece este o singură

tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo, est species quædam intellecta particularis: et ideo patet defectus commentatoris in III de Anima, qui voluit, ex universalitate formæ intellectæ unitatem intellectus concludere; quia non est universalitas illius formæ secundum hoc esse, quod habet intellectum, sed secundum quod ad res refertur, ut similitudo rerum. Sicut etiam, si esset una statua corporea repræsentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuæ haberet esse singulare et proprium, secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repræsentativum plurium.

Et quia naturæ humanæ secundum suam absolutam considerationem convenit, quod prædicetur de Sorte, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam, scilicet humanæ naturæ considerationem, sed est de accidentibus, quæ consequuntur eam, secundum quoddam esse, quod habet in intellectu: ideo nomen speciei non prædicatur de Sorte, ut dicatur, Sortes est species, quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse, quod habet in Sorte, vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet inquantum est homo; quicquid enim convenit homini, inquantum est homo, prædicatur de Sorte.

asemănare a tuturor: totuşi conform cu ceea ce are fiinţare într-un intelect sau în altul, este o specie anume înţeleasă ca particulară; de aceea este clară deficienţa Comentatorului - la cartea III *Despre suflet* - care voia să concluzioneze unitatea intelectului din universalitatea formei înţelese: deoarece universalitatea acelei forme nu este conformă acestei fiinţări care are intelect, ci este conform cu ceea ce se raportează la lucruri, precum asemănarea lucrurilor. După cum, chiar dacă ar fi o statuie concretă reprezentând numeroşi oameni, e clar că acea imagine sau înfăţişare a statuii ar avea o fiinţare singulară şi proprie conform cu ceea ce ar fi în privinţa materiei, dar ar avea raţiunea comunităţii conform cu ceea ce ar fi comun reprezentativ al acelor mai mulţi.

Şi deoarece naturii umane i se potriveşte, conform considerării ei absolute, ceea ce este predicat despre Socrate, iar raţiunea speciei nu i se potriveşte conform considerării sale absolute, adică considerării naturii umane, ci este din accidentele care o urmează conform unei anume fiinţări pe care o are în intelect: de aceea numele speciei nu este predicat despre Socrate, încât să se spună *Socrate este o specie,* ceea ce s-ar întâmpla din necesitate, dacă raţiunea speciei i s-ar potrivi omului conform cu fiinţarea pe care o are în Socrate, sau conform cu considerarea sa absolută, adică pe cât este om; căci despre Socrate este predicat orice i se potriveşte omului pe cât este om.

Et tamen prædicari convenit generi per se, cum in ejus diffinitione ponatur. Prædicatio enim est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Unde ratio prædicabilitatis potest claudi in ratione hujus intentionis, quæ est genus, quæ similiter per actionem intellectus completur; nihilominus id, cui intellectus intentionem prædicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal; sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ratione speciei, quia ratio speciei non est de illis, quæ conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque de accidentibus, quæ consequuntur ipsam secundum esse, quod habet extra animam, ut albedo vel nigredo: sed est de accidentibus, quæ consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, et per hunc modum convenit sibi ratio generis vel differentiæ.

Şi totuşi genului i se potriveşte să fie predicat prin sine, de vreme ce este aşezat în definiţia sa. Căci predicaţia este ceva anume care se împlineşte prin acţiunea intelectului component şi separator, având totuşi ca fundament, în lucru, însăşi unitatea acelora, în care unul este numit de altul; de unde, raţiunea predicabilităţii poate fi inclusă în raţiunea acestei intenţii care este genul, care în mod asemănător se împlineşte prin acţiunea intelectului. Cu toate acestea, cel căruia intelectul i-a atribuit intenţia predicabilităţii, compunându-l pe acesta cu un altul, nu este însăşi intenţia genului, ci mai curând acela căruia intelectul i-a atribuit intenţia genului conform cu ceea ce este semnificat prin acest nume de *animal*. Aşadar este clar astfel cum se prezintă esenţa sau natura în raţiunea speciei, deoarece raţiunea speciei nu este de la cele care i se potrivesc conform considerării absolute, nici din accidentele care o urmează conform fiinţării pe care o are în afara sufletului, precum albeaţa sau negreala[31]: ci este din accidentele care urmează conform fiinţării pe care o are în intelect, iar prin acest mod i se potriveşte raţiunea genului sau a diferenţei.

CAPUT V

Nunc restat videre secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentiis, et causa prima. Quamvis autem causæ primæ simplicitatem omnes philosophi concedant, tamen compositionem materiæ et formæ in intelligentiis et animabus quidam nituntur ponere, cujus positionis fuisse dicitur Avicebron Auctor libri Fontis vitæ. Hoc autem dictis philosophorum reperitur quid esse contrarium, quia eas substantias a materia separatas nominant, et absque omni materia esse probant, cujus demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quæ in eis est.

Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu, nici secundum quod separantur a materia, et a conditionibus ejus, nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiæ intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea, et secundum quod aguntur per eam: unde oportet, quod in qualibet substantia intelligente sit omnimoda immunitas a materia, ita quod nec habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa materiæ, ut est de formis materialibus.

CAPITOLUL V

Rămâne de văzut acum, conform cărui mod este esenţa în substanţele separate, adică în suflet, în inteligenţe şi în cauza primă. Chiar dacă toţi filosofii admit simplitatea cauzei prime, totuşi unii se străduiesc să pună compunerea materiei şi a formei în inteligenţe şi în suflete; se spune că susţinătorul acestei poziţii a fost Avicebron[32], autorul cărţii *Izvorul vieţii*. Prin aceasta însă, din spusele filosofilor este descoperit tocmai ceea ce este contrarul, deoarece ei denumesc acele substanţe separate de materie şi dovedesc fiinţarea în afara oricărei materii, demonstrarea cea mai importantă a acesteia provenind din virtutea[33] înţelegerii care este în ele.

Vedem deci că formele nu sunt inteligibile în act, decât conform cu aceea că sunt separate de materie şi de condiţiile[34] ei, şi nici nu devin inteligibile în act decât prin virtutea substanţei inteligente, conform cu aceea că sunt cuprinse în ea, şi conform cu aceea că sunt făcute să înainteze prin ea: de unde e necesar ca în orice substanţă inteligentă să fie în toate felurile imunitatea faţă de materie, astfel încât să nu aibă materie ca parte a sa şi nici să nu fie precum forma imprimată materiei, după cum e în cazul formelor materiale.

Nec potest dicere aliquis quod intelligibilitatem non impediat materia quælibet, sed materia corporalis tantum: si enim hoc esset ratione materiæ corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis, nisi secundum quod stat sub forma corporea, tunc oporteret, quod hoc haberet materia a forma corporali, scilicet impedire intelligibilitatem. Et hoc non potest esse, quia et ipsa forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliæ formæ, sed quod a materia abstrahuntur. Unde in anima intellectiva et intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma: ut hoc modo accipiatur materia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formæ et esse. Unde in commento nonæ propositionis libri de causis dicitur, quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate, vel essentia simplici.

Et quomodo hoc sit, planum est videre. Quæcumque enim ita se habent ad invicem, quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causæ, potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiæ et formæ, quod forma dat esse materiæ, et ideo impossibile est esse aliquam materiam sine forma: tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia; forma enim non habet in eo, quod forma dependentiam ad materiam, sed si inveniantur aliquæ formæ, quæ non

Nici nu poate spune cineva că orice materie nu ar împiedica inteligibilitatea, ci doar materia corporală; căci dacă acest lucru ar fi doar în raţiunea materiei corporale, când materia nu ar fi numită corporală, decât conform cu ceea ce stă sub incidenţa formei corporale, atunci ar fi necesar ca materia să-l aibă pe acesta de la forma corporală, adică să împiedice inteligibilitatea. Aceasta însă nu poate fi, deoarece forma corporală însăşi prin act este inteligibilă, precum şi alte forme, dar numai când sunt despărţite de materie. De unde, în sufletul intelectiv şi în inteligenţă în nici un mod nu se află compunere din materie şi formă: încât în acest mod materia este receptată în acelea precum în substanţele corporale, dar aici este compunerea formei şi fiinţare. De unde în planul propoziţiei a noua din cartea despre cauze se spune că inteligenţa este având formă şi fiinţare, iar forma este receptată aici ca însăşi quidditatea sau esenţa simplă.

În ce mod ar fi aceasta este uşor de văzut. Căci fiecare astfel se prezintă - în mod reciproc - încât una este cauza fiinţării celeilalte, iar cea care are raţiunea fiinţării, poate avea fiinţare fără cealaltă dar nu se poate transforma. Un asemenea aspect al materiei şi al formei dovedeşte că forma dă fiinţare materiei şi de aceea este imposibil ca vreo materie să fie fără formă: totuşi nu este imposibil ca vreo formă să fie fără materie: căci forma, în ceea ce este formă, nu are dependenţă faţă de materie, dar dacă sunt dovedite unele forme care nu pot fi decât în materie, aceasta li se întâmplă conform cu

possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illæ formæ, quæ sunt propinquissimæ primo principio, sunt formæ per se sine materia subsistentes: non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est, et hujusmodi formæ sunt intelligentiæ, et ideo non oportet ut essentiæ, vel quidditates harum substantiarum sint aliud, quam ipsa forma.

In hoc ergo differt essentia substantiæ compositæ et substantiæ simplicis, quod essentia substantiæ compositæ non tantum formam, nec tantum materiam, sed complectitur formam et materiam: essentia vero substantiæ simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur duæ aliæ differentiæ, et una est, quod essentia substantiæ compositæ potest significari ut totum, vel ut pars: quod accidit propter materiæ designationem, ut dictum est, et ideo non quomodolibet prædicatur essentia rei compositæ de ipsa re composita. Non enim potest dici, quod homo sit quidditas sua. Sed essentia rei simplicis, quæ est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi præter formam, quasi formam recipiens. Et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiæ simplicis, de ea prædicatur. Unde Avicenna dicit, quod quidditas substantiæ simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquod recipiens ipsam.

aceea că sunt distanţate de principiul prim care este actul prim şi pur. De unde, acele forme care sunt cele mai apropiate de principiul prim, sunt forme prin sine subzistând fără materie: desigur că nu forma, conform cu întregul său gen, are nevoie de materie, iar inteligenţele sunt de un asemenea fel al formei, şi de aceea esenţele sau quiddităţile acestor substanţe nu trebuie să fie altceva decât forma însăşi.

Deci esenţa substanţei compuse şi cea a substanţei simple diferă în aceea că esenţa substanţei compuse cuprinde nu doar forma, nici doar materia, ci şi forma şi materia: esenţa substanţei simple este, într-adevăr, doar formă. Din acest fapt sunt cauzate alte două diferenţe, iar una este că esenţa substanţei compuse poate fi semnificată ca tot, sau ca parte: aceasta se întâmplă din cauza desemnării materiei, după cum s-a spus, şi de aceea esenţa lucrului compus nu este predicată în orice mod din însuşi lucrul compus. Căci nu se poate spune că omul ar fi quidditatea sa. Esenţa lucrului simplu însă, care este forma sa, nu poate fi semnificată decât ca un tot cuprinzând forma, de vreme ce aici în afara formei nu este nimic. Şi de aceea, în orice mod ar fi asumată esenţa substanţei simple, ea este predicată de la această formă. De unde, spune Avicenna că quidditatea substanţei simple este ea însăşi simplă, deoarece nu este altceva care să o cuprindă.

Secunda differentia est: quia essentiæ rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata, vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit quod aliqua sunt idem specie, et diversa numero. Sed cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio. Et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis. Sed quotquot sunt individua, tot sunt species, ut Avicenna dicit expresse.

Hujusmodi ergo substantiæ quamvis sint formæ sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, nec sunt actus puri, sed habent permixtionem potentiæ, et hoc sic patet: quicquid enim non est de intellectu essentiæ vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia: quia nulla essentia sine his quæ sunt partes essentiæ intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de suo esse facto; possum enim intelligere quid est homo vel phœnix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura: ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.

Nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse, et hæc res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat plurificatio alicujus nisi per

A doua diferenţă este aceasta: deoarece esenţele lucrurilor compuse, prin aceea că sunt primite în materia desemnată, se multiplică conform diviziunii sale, se întâmplă ca unele să fie identice ca specie şi diverse ca număr. Dar, cum esenţa celor simple nu este admisă în materie, o asemenea multiplicare nu poate fi în acest caz. De aceea în acele substanţe este imposibil să fie dovediţi mai mulţi indivizi ai unei specii. Ci, după cum evidenţiază Avicenna, oricâţi indivizi sunt, tot atâtea sunt speciile.

Aşadar substanţele de acest fel, chiar dacă sunt forme fără materie, totuşi în ele nu este simplitatea de toate felurile, şi nici nu sunt acte pure ci au mixtura putinţei, iar acest fapt se arată clar astfel: nu orice este din intelectul esenţei sau al quiddităţii, adică venind din afară şi făcând compunerea cu esenţa: căci nici o esenţă nu poate fi înţeleasă fără cele ce sunt părţi ale esenţei. Dar întreaga esenţă sau quidditate poate fi înţeleasă fără ceea ce este înţeles ca altceva din faptul fiinţării sale; eu pot aşadar să înţeleg ce este omul sau phoenixul şi totuşi să ignor dacă au fiinţare în natura lucrurilor: este aşadar limpede că fiinţarea este altceva decât esenţa sau quidditatea.

Afară doar dacă ar fi vreun lucru a cărui quidditate să fie fiinţarea sa, iar acest lucru nu poate fi decât unul şi primul, deoarece este imposibil să se facă pluralizarea altuia altfel

additionem alicujus differentiæ, sicut multiplicatur natura generis in speciebus. Vel per hoc, quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis. Vel per hoc, quod unum est abstractum, et aliud in aliquo receptum: sicut si esset quidam color separatus, esset alius a colore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quæ sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiæ, quia jam non esset esse tantum, sed esse, et præter hoc forma aliqua. Et multominus recipiet additionem materiæ, quia jam esset esse non subsistens, sed materiale, unde relinquitur, quod talis res, quæ sit suum esse, non potest esse nisi una: unde oportet, quod in qualibet alia re præter eam sit aliud esse suum, et aliud quidditas vel natura, seu forma sua. Unde in intelligentiis oportet, quod sit esse præter formam, et ideo dictum est, quod intelligentia est forma et esse.

Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturæ suæ, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma, vel quidditate rei; dico sicut a causa efficiente: quia sic aliqua res esset causa suiipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile; ergo oportet, quod

decât prin adăugarea unei anume diferenţe precum se multiplică natura genului în specii. Sau, după cum se multiplică natura speciei în diverşii indivizi, prin aceea că forma este primită în diversele materii. Sau prin aceea că unul este abstract, iar altul este cuprins în ceva: ca şi cum, dacă o culoare oarecare ar fi separată, prin însăşi separarea ei, ar fi alta decât culoarea neseparată. Dacă s-ar pune însă un alt lucru, care să fie doar fiinţare, încât fiinţarea însăşi să fie subzistentă, această fiinţare nu ar primi adăugarea diferenţei, deoarece deja nu ar fi *fiinţare doar*, ci fiinţare şi, din această cauză, o formă anume. Într-o măsură şi mai mică ar primi adăugarea materiei, deoarece ar fi deja o fiinţare nu subzistentă, ci materială, de unde rezultă că un asemenea lucru, care să fie propria sa fiinţare, nu poate fi decât unu: de unde e necesar ca în orice alt lucru - în afară de acela - să fie o altă fiinţare a sa, şi o altă quidditate sau natură, sau formă a sa. De unde, trebuie ca în inteligenţe să fie o fiinţare în afara formei şi de aceea s-a spus că inteligenţa este formă şi fiinţare.

Desigur tot ceea ce i se potriveşte cuiva sau este cauzat din principiile naturii sale, sau provine de la un principiu extrinsec precum lumina în aer de la influenţa soarelui; nu poate fi însă astfel ca însăşi fiinţarea să fie cauzată de însăşi forma sau quidditatea lucrului, zic eu, precum de o cauză eficientă deoarece astfel un lucru oarecare ar fi cauza lui însuşi[35] şi oricare lucru s-ar produce pe sine însuşi în fiinţare, ceea ce este imposibil: aşadar, orice asemenea lucru a cărui

omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, quod habeat esse ab alio.

Et, quia omne, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se, sicut ad causam primam: ideo oportet quod sit aliqua res, quæ sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum, alias iretur infinitum in causis; cum omnis res, quæ non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo, quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat a primo esse, quod est esse tantum: et hoc est prima causa, quæ Deus est.

Omne autem, quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius: et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus; ergo oportet, quod ipsa forma vel quidditas, quæ est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus, et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi æquivoce; unde etiam pati, recipere , subjectum esse, et omnia hujusmodi, quæ videntur rebus ratione materiæ convenire, æquivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in III de Anima commentator dicit.

Et quia, ut dictum est, intelligentiæ quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia ejus est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo

fiinţare este alta decât natura sa, trebuie să aibă fiinţare de la un altul.

Şi, deoarece tot ceea ce este prin altul se reduce la cel ce este prin sine, precum la cauza primă: de aceea trebuie să fie un alt lucru care să le fie cauză a fiinţării tuturor lucrurilor prin aceea că însuşi este doar fiinţare, pe când cu celelalte s-ar merge la infinit spre cauze, de vreme ce orice lucru care nu este doar fiinţare şi-ar avea cauza fiinţării sale, după cum s-a spus. Aşadar este clar că inteligenţa este formă şi fiinţare şi că fiinţarea o are de la fiinţarea primă care este doar fiinţare: şi aceasta este cauza primă care este Dumnezeu[36].

Deci tot ceea ce primeşte ceva de la altul, este în putinţă prin considerarea aceluia: şi ceea ce este primit în el, este actul său; aşadar, trebuie ca forma însăşi sau quidditatea, care este inteligenţa, să fie în putinţă prin considerarea fiinţării pe care o primeşte de la Dumnezeu; şi acea fiinţare primită este prin modul actului, iar astfel este dovedit actul şi putinţa în inteligenţe, totuşi nu ca formă şi materie, ci doar în mod echivoc[37]: de unde a suporta, a primi, a fi subordonat şi altele de acest fel care par a li se potrivi lucrurilor prin raţiunea materiei, se potrivesc prin echivocitate şi substanţelor intelectuale şi corporale, după cum spune Comentatorul despre cartea III din *Despre suflet*.

Şi, deoarece quidditatea inteligenţei este însăşi inteligenţa după cum s-a spus, de aceea deci quidditatea sau esenţa ei este chiar ceea ce este însăşi, iar fiinţarea sa primită de la

est id, quo subsistit in rerum natura, et propter hoc a quibusdam hujusmodi substantiæ dicuntur componi ex quo est, et quod est, vel ex quo est, et essentia, ut Boetius dicit.

Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum: quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde dicit Comment. in III de Anima, quod si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum adinvicem secundum gradum potentiæ et actus, ita quod intelligentia superior, quæ plus propinqua est primo, habet plus de actu, et minus de potentia, et sic de aliis: et hoc completur in anima humana, quæ tenet ultimum gradum in intellectualibus substantiis, unde intellectus potentialis ejus se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quæ tenet ultimum gradum in esse sensibili ad formas sensibiles, ut Commentator III de Anima dicit, et ideo philosophus comparat eam tabulæ rasæ, in qua nihil est depictum. Et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum; ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animæ, non sit dependens a

Dumnezeu este cea prin care subzistă în natura lucrurilor, iar din cauza acestui fapt sunt numite de unii substanţele de acest fel ca fiind compuse din *prin care este* şi *ceea ce este*[38], sau *prin care este* şi *esenţă,* după cum spune Boëtius.

Şi, deoarece în inteligenţe se pune putinţa şi actul, nu va fi dificil de dovedit mulţimea inteligenţelor: aceasta ar fi imposibil însă dacă în ele nu ar fi nici o putinţă. De unde şi spune Comentatorul, la cartea III din *Despre suflet,* că dacă ar fi ignorată natura intelectului posibil[39], nu am putea descoperi mulţimea în substanţele separate. Există aşadar în mod reciproc o distincţie a acelora conform nivelului putinţei şi actului, astfel că inteligenţa superioară, care este mai aproape de primul, are mai mult din act şi mai puţin din putinţă, şi astfel legat şi de celelalte: acest fapt se împlineşte în sufletul omenesc care deţine ultima treaptă în substanţele intelectuale unde intelectul său potenţial se prezintă pentru formele inteligibile ca materie primă ce deţine ultima treaptă în fiinţarea sensibilă pentru formele sensibile, după cum spune Comentatorul despre cartea III din *Despre suflet,* şi de aceea filosoful îl compară cu o tablă răzuită[40] pe care nu este înfăţişat nimic. Din această cauză, deoarece printre celelalte substanţe inteligibile sufletul are un plus de putinţă, el devine atât de apropiat lucrurilor materiale încât lucrul material să fie atras spre a participa la fiinţarea sa; astfel încât din suflet şi din corp rezultă o fiinţare într-un compus, chiar dacă acea fiinţare, pe când este a sufletului, nu este depen-

corpore; et ideo post istam formam, quæ est anima, inveniuntur aliæ formæ plus de potentia habentes, et magis propinquæ materiæ, intantum, quod esse earum sine materia non est: in quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quæ sunt propinquissimæ materiæ, unde nec aliquam operationem habet nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum, et aliorum, quibus materia ad formam disponitur.

dentă de corp; de aceea, după această formă, care este sufletul, sunt descoperite alte forme având mai mult din putinţă şi mai apropiate de materie, în aşa măsură încât fiinţarea lor fără materie nu există: în acestea se descoperă ordinea şi treptele până la primele forme ale elementelor, forme care sunt cele mai apropiate materiei, unde nu au vreo operaţiune decât conform exigenţei calităţilor active şi pasive şi a altora în care materia este dispusă după formă.

CAPUT VI

His visis, patet quomodo essentia invenitur in diversis. Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis: aliquid enim est sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse: et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes, quod Deus non habet essentiam: quia essentia ejus non est aliud, quam esse ejus.

Et ex hoc sequitur, quod ipse non sit in genere: quia omne quod est in genere, oportet quod habeat quidditatem præter esse suum: cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturæ in illis, quorum est genus vel species: sed esse est in diversis diversimode.

Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quælibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse: propter quod in commento nonæ propositionis libri de

CAPITOLUL VI

După ce au fost văzute acestea, este clar în ce mod se dovedeşte esenţa în cele diverse. În substanţe se vădeşte modul triplu de a avea esenţă: altceva este însă în cazul lui Dumnezeu a cărui esenţă este însăşi fiinţarea sa: de aceea se găsesc unii filosofi care spun că Dumnezeu nu are esenţă: deoarece esenţa lui nu este altceva decât fiinţarea lui.

Rezultă din aceasta că el însuşi nu este în gen: deoarece tot ceea ce este în gen trebuie să-şi aibă quidditatea în afara fiinţării sale: de vreme ce quidditatea, sau natura genului, sau a speciei, nu se distinge conform raţiunii naturii în acelea cărora le aparţine genul său sau specia: ci fiinţarea este în cele diverse, în felurite moduri.

Dacă zicem că Dumnezeu este doar fiinţare, nu trebuie să cădem în eroarea celor care au spus că Dumnezeu este acea fiinţare universală prin care în mod formal orice lucru este. Deci această fiinţare, care este Dumnezeu, este de o asemenea condiţie, încât nu i se poate produce nici o adăugire. De unde, prin însăşi puritatea sa, este fiinţarea distinctă de orice fiinţare: din această cauză, în disputarea

Causis dicitur, quod individuatio primæ causæ, quæ est esse tantum est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune sicut in intellectu suo, non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam præcisionem additionis: quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur.

Similiter etiam quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquæ perfectiones vel nobilitates: immo habet omnes perfectiones, quæ sunt in omnibus generibus propter quod perfectum simpliciter dicitur; ut philosophus et commentator in V Metaph. dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt. Sed in aliis diversitatem habent; et hoc est, quia omnes illæ perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex. Sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse, quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia, unde esse earum non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturæ recipientis. Sed natura vel quidditas earum est absoluta non

propoziţiei a noua din cartea *Despre cauze,* se spune că individuaţia cauzei prime care este doar fiinţare, este prin pura sa bunătate. Fiinţarea comună însă, precum în intelectul său, nu include vreo adăugire şi astfel nici nu include în intelectul ei vreo distingere a adăugirii: căci, dacă s-ar întâmpla aceasta, nimic nu ar mai putea fi înţeles într-o fiinţare în care deasupra fiinţării s-ar adăuga ceva.

În mod asemănător, chiar dacă ar fi doar fiinţare, n-ar trebui să-i lipsească celelalte perfecţiuni şi superiorităţi[41]: ba chiar are toate perfecţiunile care sunt în toate genurile, fapt pentru care este numit în mod simplu perfect; precum spun Comentatorul şi Filosoful în *Metafizica,* V. Dar le are într-un mod mai deosebit decât toate lucrurile, deoarece în el toate sunt unul[42]; şi aceasta, deoarece toate acele perfecţiuni i se potrivesc conform fiinţării sale simple. Precum, dacă cineva ar putea printr-o singură calitate să efectueze operaţiunile tuturor calităţilor, el ar avea în acea singură calitate toate calităţile, astfel are Dumnezeu toate perfecţiunile în însăşi fiinţarea sa.

Prin modul secund este dovedită esenţa în substanţele intelectuale create, în care fiinţarea este alta decât esenţa lor, chiar dacă esenţa este fără materie, de unde fiinţarea lor nu este absolută, ci primită şi de aceea limitată şi definită la capacitatea naturii primitoare. Dar natura, sau quidditatea lor, este absolută, nu receptată în vreo materie: de aceea se şi

recepta in aliqua materia: et ideo dicitur in libro de causis, quod intelligentiæ sunt finitæ superius, et infinitæ inferius. Sunt enim finitæ quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt; non tament finiuntur inferius, quia earum formæ non limitantur ad capacitatem alicujus materiæ recipientis eas: et in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur.

Et licet individuatio ejus ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem: quia non acquiritur sibi esse individuatum, nisi in corpore cujus est actus: non tamen oportet, ut destructo corpore, individuatio pereat: quia cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuatum; et ideo dicit Avicenna, quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem.

Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in prædicamento, et propter hoc invenitur in eis genus, species, et differentia, quamvis earum differentiæ proprie nobis occultæ sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsæ differentiæ essentiales nobis ignotæ sunt: unde significantur per

spune în cartea despre cauze că inteligenţele sunt finite superior şi infinite inferior. Sunt finite în privinţa fiinţării lor pe care o primesc de la cel superior; dar, totuşi nu sunt definite în jos deoarece formele lor nu se limitează la capacitatea vreunei materii care le primeşte: iar în astfel de substanţe mulţimea indivizilor nu se dovedeşte într-o singură specie, după cum s-a spus, decât în sufletul omenesc datorită corpului cu care este unit[43].

Chiar dacă individuaţia sufletului depinde, după împrejurări, de corp în privinţa începutului său: deoarece nu obţine pentru sine o fiinţare individuată, decât în corpul al cărui act este: nu este totuşi necesar ca după distrugerea corpului individuaţia să piară: deoarece de vreme ce are o fiinţare absolută din care şi-a obţinut o fiinţare individuată prin aceea că a devenit forma acelui corp, acea fiinţare rămâne mereu individuată; de aceea spune Avicenna că individuaţia sufletelor - şi multiplicarea depinde de corp în privinţa începutului său, dar nu în privinţa sfârşitului său.

Şi, deoarece în aceste substanţe quidditatea nu este acelaşi lucru cu fiinţarea, ele pot fi ordonate într-o categorie, iar datorită acestui fapt se dovedesc în ele genul, specia şi diferenţa, chiar dacă diferenţele lor la propriu sunt ascunse pentru noi. În lucrurile sensibile, chiar diferenţele esenţiale ne sunt necunoscute: în acest caz ele sunt semnificate prin

differentias accidentales, quæ ex essentialibus oriuntur: sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiæ earum nec per se, nec per accidentales differentias nobis significari possunt.

Hoc tamen sciendum, quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus. Quia in sensibilibus genus sumitur ab eo, quod est materiale in re: differentia vero ab eo, quod est formale in ipsa. Unde dicit Avicenna in principio libri sui de Anima, quod forma in rebus compositis ex materia et forma est differentia simplex ejus, quod constituitur ex illa: non autem ita, quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiæ, ut idem dicit in sua Metaph., et dicitur talis differentia esse differentia simplex, quia sumitur ab eo, quod est pars quidditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiæ spirituales sint simplices quidditates: non potest in eis differentia sumi ab ea, quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate, et ideo in principio de Anima dicit Avicenna quod differentiam simplicem non habent, nisi species, quarum essentiæ sunt compositæ ex materia et forma. Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti: una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate. Differunt

diferenţele accidentale care îşi au originea din cele esenţiale: precum este semnificată cauza prin efectul său, precum este stabilită starea bipedă în diferenţierea omului. Dar accidentele proprii substanţelor imateriale ne sunt necunoscute nouă; de unde diferenţele lor nu ne pot fi semnificate nici prin sine, nici prin diferenţele accidentale.

Totuşi trebuie ştiut că în acele substanţe genul şi diferenţa nu sunt asumate în acelaşi mod ca în substanţele sensibile. Deoarece în cele sensibile genul este asumat de la ceea ce este material în lucru: diferenţa, desigur, de la ceea ce este formal în el. De aceea şi spune Avicenna, la începutul cărţii sale *Despre suflet*, că forma în lucrurile compuse din materie şi formă este diferenţa simplă a ceea ce se constituie din ea: dar nu astfel ca forma să fie diferenţă, ci pentru că este principiu al diferenţei - după cum spune acelaşi în *Metafizica* sa - iar o astfel de diferenţă se spune că este diferenţă simplă, deoarece este asumată de la ceea ce este parte a quiddităţii lucrului, adică de la formă. Dar, de vreme ce substanţele spirituale sunt quiddităţi simple, în ele diferenţa nu poate fi asumată de la ceea ce este parte a quiddităţii, ci de la întreaga quidditate şi de aceea, la început în *Despre suflet*, Avicenna spune că diferenţa simplă nu o au decât speciile ale căror esenţe sunt compuse din materie şi formă. De asemenea, chiar în ele genul este asumat din întreaga esenţă, însă într-un mod diferenţiator: căci o substanţă separată se adună la un loc cu alta în imaterialitate. Ele diferă reciproc în treapta per-

autem ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo, quod sequitur illas, inquantum sunt immateriales, sumitur in eis genus, sicut intellectualitas, vel aliquid hujusmodi: ab eo autem, quod sequitur in eis gradum perfectionis, sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota.

Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum majorem et minorem perfectionem, quæ non diversificat speciem. Gradus enim perfectionis, in recipiendo eamdem formam, non diversificat speciem, sicut albius, et minus album, in participando ejusdem speciei albedinem, sed diversis gradibus perfectionis, in ipsis formis vel naturis participatis, diversificat speciem, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia, per quædam, que fiunt media inter animalia et plantas, secundum Philosophum, in lib. de Animalibus.

Nec iterum est necessarium, ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per differentias veras, quia hoc est impossibile in omnibus rebus accidere, ut Philosophus dicit, in XI de Animalibus.

Tertio modo invenitur in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum propter quod et ab alio esse habent, et iterum

fecțiunii conform îndepărtării lor de potențialitate și apropierii de actul pur. De aceea de la ceea ce le urmează, pe cât sunt imateriale, este asumat genul în ele, precum intelectualitatea sau altceva de acest fel: de la ceea ce urmează însă în ele treapta perfecțiunii este asumată diferența în ele, necunoscută totuși nouă.

Aceste diferențe nu trebuie să fie nici accidentale, deoarece sunt conform cu perfecțiunea mai mică sau mai mare care nu diversifică specia. Treapta perfecțiunii însă, în primirea aceleiași forme, nu diversifică specia, precum mai alb sau mai puțin alb în participarea la albul aceleiași specii, ci diversifică specia prin diversele trepte ale perfecțiunii în chiar formele sau naturile împărtășite, precum pășește înainte natura pe trepte de la plante la animale[44], prin unele ce devin intermediare între animale și plante, conform Filosofului, în cartea *Despre Animale*.

Pe de altă parte nu este necesar ca divizarea substanțelor intelectuale să fie mereu prin diferențele adevărate, deoarece ar fi imposibil să se întâmple astfel în toate lucrurile, după cum spune Filosoful în *Despre Animale*, XI.

Esența este dovedită în al treilea mod în substanțele compuse din materie și formă și în care ființarea este primită și finită, deoarece o au de la o altă ființare iar în continuare, natura

natura vel quidditas earum recepta est in materia signata et ideo sunt finitæ et superius et inferius et in eis jam propter divisionem materiæ signatæ possibilis est multiplicatio individuorum in una specie: et in his substantiis, qualiter se habeat essentia ad intentiones logicas supra dictum est.

sau quidditatea lor a fost cuprinsă în materia însemnată, fapt pentru care sunt finite şi în sus şi în jos, în ele fiind posibil acum - din cauza diviziunii materiei însemnate - multiplicarea indivizilor într-o specie: cum se prezintă esenţa în aceste substanţe, în privinţa intenţiilor logice, s-a spus mai sus.

CAPUT VII

Nunc autem restat videre, qualiter essentia sit in accidentibus: quomodo autem sit in omnibus substantiis, dictum est. Et, quia, ut dictum est, essentia per diffinitionem significatur, oportet quod eo modo habeant essentiam, quo habent diffinitionem. Diffinitionem autem habent incompletam, quia non possunt diffiniri, nisi ponatur subjectum in eorum diffinitione: et hoc ideo est, quia non habent in se esse absolutum per se a subjecto; sed sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale, quando componitur, ita ex accidente et subjecto relinquitur esse accidentale, quando accidens subjecto advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet, nec materia: quia in diffinitione formæ substantialis oportet, quod ponatur illud, cujus est forma, et ita diffinitio ejus est per additionem alicujus, quod extra ejus genus est, sicut et diffinitio formæ accidentalis; ut etiam in diffinitione animæ ponitur corpus a naturali, qui considerat animam solum, inquantum est forma physici corporis. Sed tamen inter formas substantiales

CAPITOLUL VII

Rămâne acum de văzut cum este esenţa în accidente: în ce mod este în toate substanţele, s-a spus. Deoarece, după cum s-a spus, esenţa este semnificată prin definiţie, e necesar ca accidentele să aibă esenţa în acelaşi mod în care au definiţia. Definiţia însă o au incompletă, deoarece nu pot fi definite dacă nu este aşezat subiectul în definiţia lor: şi aceasta se întâmplă deoarece nu au în sine fiinţarea absolută prin sine de la subiect; ci, după cum, când se face compunerea, din formă şi materie rezultă fiinţarea substanţială, astfel din accident şi subiect rezultă fiinţarea accidentală, când accidentul i se iveşte subiectului. Şi, de aceea nici forma substanţială nu are esenţă completă, nici materia: deoarece în definiţia formei substanţiale trebuie să fie pus cel a cărui formă este, iar astfel definiţia ei este prin adăugarea a ceva care este în afara genului ei, ca şi definiţia formei accidentale; după cum chiar în definiţia sufletului este pus corpul de către ştiinţa fizicii[45] care ia în considerare sufletul doar pe cât este formă a corpului fizic. Dar totuşi esenţa se interpune între formele substanţiale şi

et accidentales tantum interest; quia sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo, cui advenit, ita nec illud, cui advenit, scilicet materia: et ideo ex ea conjunctione utriusque relinquitur illud esse, in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se: propter quod ex conjunctione eorum relinquitur essentia quædam.

Unde forma, quamvis in se considerata non habeat rationem completam essentiæ, tamen est pars essentiæ completæ. Sed illud, cui advenit accidens, est ens in se completum consistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter præcedit accidens, quod supervenit: et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo, cui supervenit, non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se: sed causat quoddam esse secundum, sive quo res subsistens intelligi potest esse: sicut primum potest intelligi sine secundo vel prædicatum sine subjecto. Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens, et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quædam, sicut ex conjunctione formæ cum materia, propter quod accidens neque rationem completæ essentiæ habet, neque pars completæ essentiæ: sed sicut est ens secundum quid, ita et essentia secundum quid habet.

cele accidentale doar, deoarece, după cum forma substanţială nu are prin sine fiinţare absolută, fără acela căruia i se iveşte, astfel nici acela căruia i s-a ivit, adică materia: de aceea din unirea ambelor rezultă acea fiinţare în care lucrul subzistă prin sine, iar din ele se face unul prin sine: din această cauză din unirea lor rezultă o anume esenţă.

De aici, forma - chiar dacă considerată în sine nu are raţiunea completă a esenţei - este totuşi parte a esenţei complete. Dar cel căruia i se iveşte accidentul, este fiinţa în sine completă constând în fiinţarea sa, fiinţare care precede chiar natural accidentul ce provine din afară: şi de aceea accidentul provenind din afară, din unirea sa cu cel căruia îi vine din afară, nu cauzează acea fiinţare în care lucrul subzistă şi prin care lucrul este fiinţă prin sine ci cauzează o anume fiinţare conform sau prin care lucrul subzistent poate fi înţeles ca fiinţare: precum poate fi înţeles primul fără al doilea, sau predicatul fără subiect. De unde, din accident şi subiect nu se face unul prin sine, ci unul prin accident şi de aceea din unirea lor nu rezultă vreo esenţă - precum din unirea formei cu materia - deoarece accidentul nu are nici raţiunea esenţei complete, nici măcar ca parte a esenţei complete: ci, după cum este fiinţa conform lui *ce*, astfel şi esenţa este conform cu *ce are*.

Sed, quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum, quæ sunt post in illo genere, sicut ignis, qui in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II Metaph., dicitur: ideo substantia, quæ est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quæ secundario et quasi secundum quid rationem entis participant.

Quod tamen diversimode contingit: quia enim partes substantiæ sunt materia et forma, ideo quædam accidentia principaliter consequuntur formam, et quædam materiam.

Forma autem invenitur aliqua, cujus esse non dependet a materia, ut anima intellectualis. Materia vero non habet esse nisi per formam, unde in accidentibus, quæ sequuntur formam, est aliquid, quod non habet communicationem cum materia, ut intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in III de Anima. Aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quæ habent communicationem cum materia, ut sentire, sed nullum accidens sequitur materiam sine communicatione formæ.

In his tamen accidentibus quæ materiam consequuntur, invenitur quædam diversitas. Quædam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam specialem, ut masculinum et

Dar, deoarece ceea ce este cel mai mult şi cel mai adevărat numit în orice gen, este cauza celor ce sunt în gen după aceea, precum focul care în limita stării de cald este cauza căldurii în lucrurile calde, după cum se spune în *Metafizica*, II, de aceea deci substanța care este principiul în genul ființei, având esența în cel mai mare şi mai înalt grad, trebuie să fie cauza accidentelor care participă la rațiunea ființei în mod secundar şi precum conform lui *ce*.

Aceasta se întâmplă totuşi în felurite moduri: deoarece părțile substanței sunt forma şi materia, anumite accidente urmează în principal forma, iar unele materia.

Se dovedeşte însă o altă formă, precum sufletul intelectual, a cărei ființare nu depinde de materie. Într-adevăr materia nu are ființare decât prin formă, de unde în accidentele care urmează forma este ceva care nu are comunicare cu materia, precum înțelegerea care - după cum dovedeşte Filosoful în *Despre suflet*, III - nu este printr-un organ corporal. Pe undeva, într-adevăr între cele ce urmează forma sunt cele care au o comunicare cu materia, precum simțirea, dar nici un accident nu urmează materia fără comunicarea formei.

Totuşi în aceste accidente care urmează materia, se dovedeşte o anume diversitate. Căci unele accidente urmează materia conform ordinii pe care o are pentru forma specială, precum masculinul şi femininul la animale a căror

femininum in animalibus quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in X Metaph., unde remota forma animalis dicta accidentia non remanent nisi æquivoce. Quædam vero consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam generalem: et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent, sicut nigredo entis est in Anthiope ex mixtione elementorum, et non ex ratione animæ: et ideo post mortem in eo remanet.

Et, quia unaquæque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia quæ consequuntur materiam sunt accidentia individui, secundum quæ etiam individua ejusdem speciei differunt adinvicem. Accidentia vero, quæ consequuntur formam, sunt propriæ passiones vel generis vel speciei, unde inveniunutur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei: sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animæ hominis.

Sciendum etiam est, quod aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne, qui semper actu est calidus. Aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori: sicut diaphaneitas in aere, quæ completur per corpus lucidum exterius: et in talibus aptitudo est accidens inseparabile; sed comple-

diversitate se reduce la materie - după cum se spune în *Metafizica*, X, - unde, după îndepărtarea formei animalului, numitele accidente nu se păstrează decât în mod echivoc. Unele urmează desigur materia conform ordinii pe care o are pentru forma generală: de aceea, după înlăturarea formei speciale, ele rămân în aceea, precum este în Anthiope negreala ființei din amestecul elementelor şi nu din rațiunea sufletului: şi de aceea după moarte rămâne în ea.

Deoarece fiecare lucru în parte este individuat din materie şi este dispus în gen sau specie prin forma sa, accidentele care urmează materia sunt accidentele individului, conform cărora indivizii aceleiaşi specii diferă la rândul lor. Desigur, accidentele care urmează forma sunt pasiunile particulare ale genului sau speciei, de unde ele se dovedesc în toate cele ce participă la natura genului sau speciei: de exemplu rizibilul urmează în om forma, deoarece râsul provine dintr-o altă înțelegere a sufletului omenesc.

Trebuie ştiut că uneori accidentele din principiile esențiale sunt cauzate conform actului perfect, precum căldura în foc, care prin act este mereu cald. Alteori, într-adevăr doar conform cu aptitudinea, dar accidentele îşi primesc completarea dintr-un agent exterior: precum starea diafană în aramă, care se completează prin corpul strălucitor în afară: în cele de acest fel aptitudinea este un accident inseparabil: dar com-

mentum quod advenit ex aliquo principio, quod est extra essentiam rei, vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri, et hujusmodi.

Sciendum est autem, quod in accidentibus in alio modo sumuntur genus, differentia et species, quam in substantiis: quia enim in substantiis ex materia et forma substantiali fit per se unum, una quadam natura ex eorum conjunctione resultante, quæ proprie in prædicamento substantiæ collocatur: ideo in substantiis nomina concreta, quæ compositum significant, proprie in genere esse dicuntur, sicut genera vel species, ut homo vel animal: non autem forma vel materia est in prædicamento hoc modo, nisi per reductionem: sicut principia in genere principiatorum esse dicuntur. Sed ex accidente et subjecto non fit unum per se: unde non resultat ex eorum conjunctione aliqua natura, cui intentio generis vel speciei possit atribui: unde nomina accidentium concretive dicta non ponuntur in Prædicamento: sicut species vel genera ut album vel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod abstracta significantur, ut albedo et musica.

Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma: ideo non potest in eis sumi genus a materia, et differentia a forma, sicut in substantiis compositis:

pletarea care provine dintr-un alt principiu ce este în afara esenţei lucrului sau nu intră în alcătuirea lucrului, este separabilă, precum a fi mişcat, sau ceva de acest fel.

Trebuie ştiut însă că în accidente genul, diferenţa şi specia sunt asumate în alt mod decât în substanţe: deoarece în substanţe unul se face prin sine din materie şi formă substanţială, din unirea lor rezultând o natură anume care în mod propriu este plasată în categoria substanţei: de aceea în substanţe numele concrete, care semnifică compusul, sunt spuse la propriu ca fiind în gen, adică precum genuri şi specii, precum *om* sau *animal*: în acest mod însă nici forma, nici materia nu sunt în categorie, decât prin reducţie: precum sunt numite principiile ca fiind în genul principiatoarelor. Dar din accident şi subiect nu se face unul prin sine: din unirea lor nu rezultă vreo natură căreia să-i poată fi atribuită intenţia genului sau speciei; de unde, numele accidentelor spuse în mod agregat[46] nu sunt puse în Categorie: specii sau genuri precum albul sau muzicalul, nici prin reducţie, ci doar conform cu ceea ce sunt semnificate ca abstracte, ca starea de alb şi muzica.

Deoarece accidentele nu se compun din materie şi formă, în ele nu poate fi asumat genul de la materie şi diferenţa de la formă, precum în substanţele compuse: ci e necesar

sed oportet ut primum genus sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus prædicatur, sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiæ, et qualitas secundum quod est dispositio substantiæ, et sic de aliis secundum philosophum in XI Metaph.

Differentiæ vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur, et quia propriæ passiones ex propriis principiis subjecti causantur, ideo subjectum ponitur in diffinitione eorum loco differentiæ, si in abstracto diffiniantur, secundum quod sunt propria in genere, sicut dicitur, quod simitas est nasi curvitas: sed e converso esset si eorum diffinitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur: sic enim subjectum in eorum diffinitione poneretur sicut genus, quia tunc diffinirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus, quod simum est nasus curvus: similiter etiam est si unum accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas, et ideo secundum hæc dividit philosophus relationem in V Metaph.

Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias

ca genul prim să fie asumat din însuşi modul de a fiinţa, conform cu aceea că fiinţa este predicată în felurite moduri conform celui dinainte şi celui de după din cele zece genuri, după cum este numită cantitatea din aceea că este măsura substanţei, iar calitatea conform cu ceea ce este dispunerea materiei, şi astfel în legătură şi cu celelalte, conform Filosofului în *Metafizica*, XI.

Într-adevăr, diferenţele sunt asumate în acelea, din diversitatea principiilor din care sunt cauzate, şi, deoarece propriile pasiuni sunt cauzate din propriile principii ale subiectului, subiectul este pus în definirea acelora în locul diferenţei, dacă sunt definite în abstract, conform cu aceea că sunt particulare în gen, precum se spune că starea cârnă este curbura nasului; ar fi invers însă dacă definiţia accidentelor ar fi asumată conform cu ceea ce sunt numite în mod concretiv: subiectul ar fi pus astfel ca gen în definiţia lor, deoarece atunci ele s-ar defini prin modul substanţelor compuse, în care raţiunea genului este asumată de la materie, ca şi când spunem: cârnul este nasul curbat; asemănător este dacă un accident este principiul altui accident, după cum principiul relaţiei este acţiunea, şi pasiunea, şi cantitatea, fapt pentru care Filosoful divide relaţia conform acestora, în *Metafizica*, V.

Deoarece principiile proprii accidentelor nu sunt mereu manifeste, asumăm uneori diferenţele accidentelor din efec-

accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum visus dicuntur differentiæ coloris, quæ causantur ex abundantia et paucitate lucis, ex qua diversæ species coloris causantur. Sic ergo patet, quomodo essentia est in substantiis et accidentibus, et quomodo in substantiis compositis et simplicibus, et quomodo intentiones logicæ universales in eis inveniuntur, excepto primo principio, quod est infinitæ simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei, et per consequens nec diffinitio propter suam simplicitatem, in quo sit finis et consummatio hujus sermonis.

tele lor, precum sunt numite sinteticul şi difuzul văzului, diferenţele culorii ce sunt cauzate de abundenţa sau puţinătatea luminii din care sunt cauzate diversele specii de culori. Astfel este deci clar în ce mod este esenţa în substanţe şi accidente şi în ce mod în substanţele compuse şi în cele simple şi în ce mod se vădesc în ele intenţiile logice universale, cu excepţia principiului prim care este al infinitei simplităţi, căruia nu i se potriveşte raţiunea genului, sau a speciei şi, în consecinţă din cauza simplităţii sale, nici definiţia, principiu în care s-ar afla scopul şi săvârşirea acestei expuneri.

NOTE

1. Filosoful (pe tot parcursul lucrării) este Aristotel, unul dintre fundamentele gândirii thomiste. „Convertirea"lui Aristotel la creştinism are în Thoma d'Aquino un artizan inconfundabil, mergând până acolo încât în opinia unui strălucit cunoscător al gândirii medievale (l-am numit pe Etienne Gilson) aristotelismul îşi află împlinirea totală abia în thomism prin aceea că „vocii naturii"(prezente la Aristotel) îi este adăugat „datul graţiei"de către Doctorul Angelic (E. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, V. Lecoffre, 1925, p. 6).

2. Lucrarea Filosofului, deci a lui Aristotel, se intitulează de fapt *Despre cer*, în timp ce *Despre lume* este un alt tratat, ulterior celui aristotelic şi redactat, probabil, de un peripatetician; ș-ar putea deduce din titlul amintit de Thoma, că numitele lucrări au circulat „legate„ în Evul Mediu, sub forma unei singure lucrări aflate sub autoritatea numelui Filosofului.

3. Avicenna (980-1037) pe numele nelatinizat Abu Ali-al-Hosein abd Allah ibn Sina, filosof şi medic, este des citat

de Thoma atât pentru *Metafizica* sa (cu implicaţii esenţiale în fundamentarea laturii teologice a sistemului thomist) şi pentru comentariile sale la Aristotel (esenţiale în fundamentarea laturii filosofice, inseparabilă de cea teologică la a cărei edificare contribuie de fapt). În cazul de faţă Thoma trimite la capitolul VII, cartea I a amintitei lucrări.

4. Este vorba despre *ignorantia*, adică necunoaşterea ca fapt condamnabil, necunoaştere de care subiectul este răspunzător suportându-i consecinţele (vezi în acest sens „Et qui ignorat ignorabitur„ – I, *Corinteni*, XIV, 38 – „Iar cel ce ignoră va fi ignorat„).

5. Pentru Thoma există două trăsături obligatorii şi complementare în orice lucrare a spiritului: *convenientia* (armonia, întâlnirea proporţională a elementelor) şi *ordo* (ordinea); cât de marcante sunt acestea pentru gândirea lui Thoma, a sesizat perfect unul dintre cunoscătorii gândirii thomiste, J. Webert, numindu-l pe Doctorul Angelic „Le Génie de l'ordre„ (Geniul ordinii) şi în egală măsură „Maître de l'ordre intérieure„ (maestru al ordinii interioare). (J. Webert, *Saint Thomas d'Aquin. Le Génie de l'ordre,* Les éditions Denoël et Steele, Paris, 1934, p. 8)

6. Platon le numea „genurile cele mai mari"iar ulterior scolasticii – şi sub influenţă aristotelică – le-au numit „summa genera".

7. În problema universaliilor, între *ante rem*, *post rem* şi *in re*, Thoma alege această din urmă formulă, admiţând deci existenţa universalului „in re„; prin aceasta, în problema cunoaşterii, Thoma este încă aristotelician (vezi la J. Chevalier, *Histoire de la pensée, La pensée chrétienne*, tom II, Paris, Flammarion, 1956).

8. Comentatorul (pe parcursul întregii lucrări) este Averroes (1126-1198) pe numele său nelatinizat Abu'l Walid Mohammad ibn Ahmad ibn Mohammad ibn Roshd, medic şi filosof prestigios în lumea arabă şi europeană medievală. Aristotelic ca filosof şi mare comentator al operei lui Aristotel, s-a remarcat nu numai prin glosele ci şi prin adăugirile făcute scrierilor Stagiritului, adăugiri condamnate însă în 1277 ca heterodoxe, printr-o hotărâre a arhiepiscopatului parizian. De fapt în receptarea şi creştinarea lui Aristotel, Thoma alternează – după cum se va vedea – între Filosof şi Comentator.

9. vezi nota 6.

10. *Quidditas* este, strict gramatical, substantivizarea pronumelui *quid* (ce); un corespondent românesc nu avem (ca în cazul lui *quantitas*/ quantus/ – cantitate, sau *qualitas*/ qualis/ – calitate) astfel încât suntem constrânşi să adoptăm această formă, ca şi pe cea de hecceitate (din *hæcceitas* – de la forma feminină *hæc* a pronumelui demonstrativ); în

planul gândirii scolastice quidditatea presupune ca esenţă, materia şi forma şi unitatea lor; deci o fiinţă quidditativă, cum arată şi Thoma, va fi una conform lui *ce;* ceea ce însă nu este tot una cu această materie şi această formă în această unitate.

11. Boëtius Anicius Manlius Severinus (480-524) este important pentru Thoma în primul rând ca traducător în latină al unor opere aristotelice (*Despre categorii, Despre interpretare*) precum şi a *Introducerii* lui Porphyrios la prima parte a *Organonului.* Cearta universaliilor (influenţat de Aristotel, Boëtius aşează universalul „in re„) îi este tributară lui Boëtius ca traducător al Stagiritului. De altfel mulţi îl consideră pe Boëtius „primul scolastic„. (vezi J. Chevalier, *Histoire de la pensée,* tom II). Tot Chevalier consideră că *De consolatione philosophiæ* este un adevărat tratat despre Providenţă.
Thoma se referă aici la cele patru moduri prin care poate fi înţeleasă natura în accepţia lui Boëtius: în primul mod ca întregul inteligibil, în al doilea ca întreaga substanţă, în al treilea ca principiu intrinsec al mişcării, în al patrulea ca esenţă specifică sau diferenţă; la Boëtius cele patru moduri vizează cele două naturi ale lui Iisus Hristos. Aspectele legate de naturile Mântuitorului sunt reluate de Thoma în *Quæstiones Disputatæ, De Veritate,* Quæstio XXIX, art. I-VIII, iar cele patru moduri în *Sententiæ,* II, dist. XXXVII, quæstio I, art. 1.

12. vezi nota 10.

13. După cum se va vedea şi în continuare, în măsura posibilităţii oferite de limba română, am ocolit traducerea lui *esse* cu *a exista,* deoarece în latina scolastică, deci implicit şi mai ales în cea thomistă, între a fi şi a exista este o mare diferenţă; *esse* îl dă pe *essentia* (esenţă) şi pe *ens* (fiinţă) în timp ce *existentia* (de la exsistere), deci existenţa, presupune *ieşirea, apariţia, vădirea concretă;* deci mai ales în planul abstracţiunii *a fi* nu îl presupune nicidecum pe *a exista,* putând fiinţa şi în absenţa existenţei (în accepţiunea de mai sus); prin urmare „relaţia este„ nu înseamnă neapărat şi „relaţia există„. Şi ne raportăm tot la Thoma (observaţie valabilă însă şi pentru alţi scolastici notorii) care stabileşte lingvistic şi filosofic – şi pe bună dreptate – că atunci când „Deus est„ (Dumnezeu este) înseamnă că vorbim „de esse Dei„ (despre fiinţarea lui Dumnezeu) – nu întâmplător Ieronim scrie în *Vulgata* răspunsul la întrebarea lui Moise: „EGO SUM QUI SUM„ (Eu sunt cel ce *sunt*) iar când „Deus exsistit„ (Dumnezeu există) înseamnă că vorbim despre vădirea sa în creaţie (vezi *Vulgata,* Liber Exodus, I, 3, 3, 14). A se vedea la Thoma în *Quæstiones Disputatæ, De Veritate,* Quæstio XXII et XXIII. A nu se confunda *esse Dei* (fiinţarea lui Dumnezeu care e substanţă primă şi simplă) cu fiinţarea în general, exprimată prin *esse generaliter* (A se vedea în acelaşi sens Rolfes, *Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles,*

ed. 2, Limburg, 1926 şi Chossat, art. *Dieu* în *Dictionnaire de théologie catholique*, t.IV, 1920, col. 930-935).

14. Fiinţarea actuală este fiinţarea în care prin act quidditatea generează forma care, deci, este conform lui *quid*.

15. Cuvântul *prædicamentum* este creaţia lui Boëtius, prin calc de tip ciceronian, voindu-se echivalentul latinesc pentru termenul grecesc desemnând categoria, adică ceva legat de posibilitatea predicării, afirmării.

16. Contextul thomist ne-a făcut să optăm pentru traducerea lui „materia signata", prin „materia însemnată"şi nu „desemnată", mai ales că pe parcurs vom întâlni şi „materia designata"ca ipostază separativă ulterioară.

17. Animalitatea trebuie înţeleasă în context ca starea de purtător de *anima*, deci starea de însufleţit, de vieţuitor.

18. Animalul este, în sensul celor de la nota precedentă, purtătorul de suflet, „însufleţitul„; deci omul, privit distinctiv şi separativ, este şi animal.

19. Partea integră (*integralis*) este partea neatinsă de ceva din afară, deci necombinată, prin urmare în mod paradoxal partea care în sine formează totul.

20. Sufixul abstractizant *-tas* din latină oferă posibilitatea conceptualizării nelimitate; pentru claritate am preferat traducerea prin perifrază, deşi unele precedente ar exista în limbajul filosofic românesc pentru a-l accepta şi pe un posibil *lapideitate* (cf. hecceitate, quidditate).

21. Aspectul este *habitudo,* adică starea de a avea ceva evident şi definitoriu.

22. Raţiunea în acest caz, precum şi în alte numeroase sintagme thomiste (vezi în text „raţiunea genului" , „raţiunea speciei", etc.) trebuie interpretată ca *înţeles, semnificaţie;* am preferat însă păstrarea lui *raţiune* deoarece, dacă în română între înţelesul unui fapt şi raţiunea unui fapt e o deosebire apreciabilă (raţiunea fiind în fapt, pe când înţelesul fiind şi în interpretarea lui exterioară), apoi, în latina scolastică, deosebirea între *ratio* şi *significatio* este una esenţială, de fond.

23. Denominarea (*denominatio*) este desemnarea, adică separarea prin nume a materialului însemnat deja.

24. Forma specială este cea legată de specie.

25. Adică starea de comun.

26. În textul latin Socrates alternează cu o formă „sincopată" *Sortes,* destul de frecventă în scrierile filosofice medievale.

27. Conciziunea este delimitarea exactă (*concisio* – tăiere, decupare) prin posibilitatea oferită de însemnarea materiei (*materia signata*).

28. Adică rezultat al individuaţiei, Socrate fiind un individ (*individuum*).

29. Indivizii în afara sufletului (*extra animam*) reprezintă cele ce au fiinţare în ele însele, deci independent de relaţia cu subiectul cunoscător.

30. Este natura (*intelecta*) aflată în relaţie cu intelectul, deci cu capacitatea de înţelegere, deci reflectată în aceasta.

31. Adică starea de alb şi starea de negru (*albedo et nigredo*).

32. Filosoful evreu spaniol (n. Malaga 1020 – m. Valencia /1058/) pe numele arabizat Sulayman ibn Gabirul, şi-a expus concepţia panteistă în lucrarea menţionată de Thoma şi cunoscută în Evul Mediu în varianta ei latină.

33. Adică puterea nobilă, deosebită.

34. Condiţiile sunt trăsăturile fundamentale, adică întemeierile, sau întemeietoare (cf. *conditio* şi *condere* = a întemeia).

35. Deci nu propria-i cauză, „causa sui"cum va spune Spinoza, ci „causa suiipsius„; deci cauză sieşi prin devenire în fiinţare, spre deosebire de „propria-i cauză"care ar presupune identitatea între lucru şi cauză.

36. Cum bine s-a remarcat, Thoma de Aquino nu s-a străduit să demonstreze că Dumnezeu *este* (ar fi fost cel puţin o erezie), ci să-i demonstreze existenţa pornind de la afirmaţia Sfântului Apostol Pavel „perfecţiunile invizibile ale lui Dumnezeu i se descoperă gândirii prin lucrările Lui„ (*Romani*, I, 20) (vezi Aimé Forest, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Classique Delaplane, 1923, p. 30 şi urm.) de asemenea, în preambulul unui volum de texte paralele (grec-latin) vizate de Thoma, se atrage atenţia că scopul urmărit de Aquinat a fost demonstrarea existenţei lui Dumnezeu şi nu a altceva, căci problemele le ridică *existentia* (vădirea, aşezarea în formă exterioară) şi nu *esse* sau *essentia* (vezi *De quinque viis Sancti Thomæ ad demonstrandam Dei exsistentiam*, Collegit et notis illustravit Renatus Arnou, Romæ, 1932, pp. 5-7).

37. Adică dublu. Termenul (*æquivoce*) este în mod cert preluat de la Boëtius, creator şi al substantivului *æquivocatio, -onis* = echivoc.

38. Adică din *quo* şi *quod*.

39. Intelectul posibil este la Aristotel, intelectul care „există ca potenţă, întocmai ca o tablă pe care nimic nu stă scris în act„ (*Despre suflet*, III, 430 a); la Thoma: „intelectul uman în putinţă, faţă cu inteligibilele, acesta este intelectul posibil„ (*Summa theologica*, I, q. 87, a 1, ad 2).

40. *Tabula rasa*, cunoscuta expresie de esenţă filosofică antică repusă în circulaţie (pare-se) în Evul Mediu, în secolul XIII, de scolasticul Ægidius Collonna, socotit de unii „princeps theologorum„, se traduce corect prin *tăbliţă răzuită* pentru simplul motiv că tăbliţele din lut sau ceară, pe care se scria în antichitate cu *stylul* (obiect metalic ascuţit la un capăt), pentru a fi refolosite, trebuiau răzuite, desigur, şi nu şterse.

41. Superiorităţi este aici pluralul lui nobleţe (deci *nobilitates*).

42. Unul, articulat hotărât (ca şi totul), pentru a nu se înţelege prin unu (nearticulat) sinonimul pentru unicat, unic, prototip; unul este fiinţarea simplă.

43. Adică îl formează unu, care nu mai este unul şi altul.

44. Adică însufleţite.

45. Adică ştiinţa despre natură.

46. Adică prin adunare la un loc, asociere în care diferenţierea nu se păstrează.

Cuvântul traducătorului

Dacă din Evul Mediu ne-ar fi rămas doar arhitectura, muzica şi scurtul tratat al lui Thoma d'Aquino *Despre Fiinţă şi Esenţă,* am avea suficiente argumente pentru a combate obtuzitatea – în general „modernă" – a susţinătorilor unui presupus „Ev Mediu întunecat". Fixaţiile „intelectuale", deşi periculoase, prezintă totuşi avantajul statorniciei, astfel încât valorile vii şi mobile reuşesc să le depăşească. Este probabil, rolul prestabilit al unor „fixaţii" (vezi „superioritatea" grecilor faţă de romani comparativ cu calea Providenţială a limbii latine, sau „întunecimea" Evului Mediu comparativ cu un titan precum Thoma, etc.) de a evidenţia mai bine vitalitatea valorilor adevărate: *Imperfectum est propter perfectum,* ca să-i cităm tocmai pe medievali. Timpul a fost însă mai bun decât cei care-i judecă strâmb trecătorii, astfel încât avem suficiente dovezi pentru a încerca să înţelegem ce a fost Evul Mediu. Gândirea unei epoci nu poate fi redusă, desigur, la o personalitate, dar trebuie subliniat că Evul Mediu nu poate fi gândit fără o personalitate ca Thoma d'Aquino; şi nu numai Evul Mediu, căci asemenea lui

Augustin, Doctorul Angelic aparţine acum tuturor timpurilor, cum ar spune veşnicul Cicero.

Deşi apariţie Providenţială – sau poate tocmai de aceea – cultul pentru Thoma d'Aquino este în bună măsură, din retrospectiva timpului, şi rodul strădaniei papilor (vezi *Viaţa după moarte*); iată de ce acum când aniversăm 770 de ani de la naşterea Doctorului Angelic, ni se pare potrivit să reamintim doar câteva temeiuri ale venerării sale în timp.

La aniversarea a şapte secole de la moartea fizică a lui Thoma, papa Paul al VI-lea, într-o scrisoare adresată Maestrului general al dominicanilor, după ce reaminteşte că Thoma a fost „cel mai sfânt dintre savanţi şi cel mai savant printre Sfinţi" , îl numeşte pe Doctor „lumină a Bisericii şi a lumii"ca re „a ajuns la o sinteză grandioasă şi armonioasă a gândirii, de o valoare universală, el rămânând tocmai de aceea şi astăzi un maestru" . (*L'Osservatore Romano*, Roma, an XXV, nr. 51 (1305)).

Dar, poate că şi mai semnificative pentru actualitatea lui Thoma d'Aquino, sunt cuvintele papei Ioan Paul al II-lea rostite la Universitatea Pontificală Angelicum, la centenarul enciclicei „Æterni Patris" . Raportul dintre filosofia lui Thoma şi tineretul de astăzi îşi are viabilitatea în „preocuparea permanentă de a căuta adevărul."(*L'Osservatore Romano*, Roma, an XXX, nr. 48 (1563)).

Exemplul Doctorului Angelic, pentru tineri, dar nu numai, este cel al „învăţătorului profund uman deoarece este profund creştin, şi, tocmai, deoarece profund creştin – profund uman" (*ibidem*).

Observaţia Suveranului Pontif este cu atât mai justă cu cât în cercetările dominicanilor se vorbeşte de o thomistică foarte umană, ce porneşte din actul rugăciunii în care – ne-o mărturiseşte însuşi Doctorul Angelic – el a îngenunchiat la picioarele Crucifixului, la temelia altarului, pentru a implora lumina inteligenţei şi puritatea inimii care permit să pătrunzi cu ochi limpede minunile lui Dumnezeu. (cf. *Summa theologica*, II, q.8, a.7, Ed. Leonina, p. 72).

Dan Negrescu

Biografia pământeană

„El va străluci cu o asemenea putere în ştiinţa sa, cu o asemenea sfinţenie în viaţa sa, încât în lume, la timpul său, va fi imposibil să-i găseşti asemănare."(Profeţia lui Fra Buono transmisă Theodorei, contesa de Aquino, binecuvântată întru aşteptarea naşterii lui Thoma)

1225 – se naşte în Italia meridională Thoma, din familia conţilor d'Aquino, a cărei tradiţie militară trimitea înapoi cu câteva generaţii, când avusese loc stabilirea strămoşilor la castelul Roccasecca, în chiar apropierea abaţiei benedictine de la Monte Cassino; căsătoria bunicului lui Thoma cu una din surorile lui Frederic Barbarossa va pecetlui situarea familiei d'Aquino de partea puterii seculare în lupta acesteia contra papalităţii; aceasta va determina ca în

1230 – când se încheie pacea între Frederic al II-lea şi papa Grigore al IX-lea – micuţul Thoma în vârstă de cinci ani să fie oferit (şi ca o garanţie a respectării păcii) mănăstirii Monte Cassino şi predestinat explicit să devină

abate al acesteia. Dar, pacea fiind timpul necesar pregătirii războiului, în

1239 – lupta reîncepe, iar una din primele măsuri luate de Frederic este expulzarea brutală a călugărilor de la Monte Cassino. În aceste condiţii Thoma este trimis la Universitatea din Neapole unde intră în legătură cu dominicanii, a căror viaţă monahală i se pare mult mai potrivită intenţiilor lui, decât cea a benedictinilor printre care trăise până atunci; îşi asumă deci noviciatul dominican în

1244 – când însă trezeşte reacţia antidominicană a familiei sale, care nu renunţase nici o clipă la planul de a-l vedea pe Thoma – conform înţelegerii din 1230 cu papalitatea – abate la Monte Cassino; arestat, Thoma este dus sub escortă la mama sa, contesa d'Aquino, care în vremea aceea nu se gândea că profeţia lui Fra Buono s-ar putea împlini şi altfel decât i se prestabilise fiului ei pe când avea cinci ani. Este, desigur, eliberat şi trimis la celebrul dominican Albert cel Mare, la Paris în anul

1245 – dar pentru scurt timp, după care urmează perioada

1245-52 în care, la Köln parcurge *studium generale*. După această perioadă de acumulări, urmează cea a afirmării,

1252-59 când îşi începe activitatea la Universitatea din Paris, spre nemulţumirea multor profesori laici care văd deja un puternic concurent în persoana şi personalitatea tânărului lor coleg; unul dintre maeştri, Guillaume de Saint-Amour, scrie chiar *De novissimorum temporum periculis*, în care contestă vehement dreptul obţinut de franciscani şi dominicani de a ocupa una, respectiv două catedre universitare. Îi răspunde convingător – atrăgându-şi şi sprijinul papei Alexandru al IV-lea – tânărul Thoma cu *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*. În 1256 îşi obţine licenţa şi implicit dreptul de a ţine cursuri ca maestru. În acelaşi an scrie *De Ente et Essentia, De Veritate* şi începe lucrarea apologetică *Summa contra Gentiles*. Urmează perioada

1259-68 în care activitatea profesorală şi-o desfăşoară în Italia, la chemarea papei Alexandru al IV-lea, ca teolog oficial al Curiei Papale; subiectul de bază al cursurilor sale urma să fie comentariul Sfintei Scripturi. În acest sens redactează *Expositio super IV Evangelia* şi *Catena aurea*; apoi părţi din *Quæstiones disputatæ* şi partea întâi din *Summa Theologica*, începută în 1267. În aceeaşi perioadă scrie majoritatea comentariilor la Aristotel pe baza traducerilor pe care le primea de la dominicanul Guillaume de Moerbeke. În plină redactare a ceea ce va fi una dintre cele mai mari opere de gândire a umanităţii, Thoma se întoarce la Paris unde va sta în perioada

1269-72 trebuind să facă faţă unor noi adversari, adică averroiştilor care, strânşi în jurul lui Siger de Brabant, continuau discutarea tezelor aristotelice – practică interzisă în 1231 de papa Grigore al IX-lea – prin comentariile lui Averroes, ceea ce ducea la o descreştinare a conştiinţei umane. Siger de Brabant afirma şi îşi învăţa discipolii despre inexistenţa sufletului individual, despre faptul că Providenţa este doar o iluzie. Într-o asemenea atmosferă, misiunea lui Thoma era cu atât mai dificilă, cu cât el însuşi accepta ideile lui Aristotel; ajunge astfel să fie atacat şi de averroişti şi de augustinienii refractari la orice noutate. În această perioadă redactează din *Quæstiones disputatæ* şi *Quæstiones quodlibetales*; apoi *De unitate intellectus contra Averroistas*, *De Æternitate Mundi contra murmurantes*, părţi din *Summa theologica* şi *Compendium theologiæ*.

Dorind să facă ordine – prin împrăştierea turbulenţilor studenţi parizieni – papa îl recheamă pe Thoma la înfloritoarea Universitate din Neapole (stipendiată generos de Carol de Anjou) în speranţa că îl vor urma şi mulţi studenţi, iar disputele se vor calma. Deci în

1272 – Thoma se întoarce, scriind la Neapole comentarii şi partea a III-a din *Summa* (va fi completată ulterior de discipolul şi prietenul său Rinaldo de Piperno).

În drum către Lyon, unde urma să participe la un conciliu, Thoma se vede obligat să se oprească la abaţia Fossa Nuova, unde în

7 martie 1274 spiritul său se desprinde de corp, pentru a se înălţa la cauza primă pe care a slujit-o incomparabil, şi care este Dumnezeu.

„El s-a sfârşit în zori, la o oră matinală a viziunii enigmatice, pentru a începe ziua deplină a luminii gloriei sfinţilor."(Guillermo de Tocco)

Viaţa după moarte

1277 – Opera thomistă este integral atacată de mai vechii adversari, Etienne Tempier, episcopul Parisului, şi Robert Kildwarby, primatul Angliei, dar şi de alţii mai noi precum Universitatea Oxford, ordinul franciscanilor, chiar şi de unii dominicani. Atacuri inutile în raport cu importanţa operei şi cu oficializarea ei de către Sfântul Scaun. Titlului de Doctor Angelicus (Doctor Angelic) i se adaugă prin strădania papalităţii şi cel de Sfânt în

18 iulie 1325 când Ioan al XXII-lea săvârşeşte canonizarea, pentru ca în

11 aprilie 1567 papa Pius al V-lea să-l declare *Doctor Communis Ecclesiæ.*

În sfârşit, în

4 august 1879 prin enciclica *Æterni Patris* a papei Leon al XIII-lea, thomismul este declarat filosofia oficială a Bisericii Catolice; se recomandă explicit ca în toate seminariile şi facultăţile de teologie catolică, operele lui Thoma d'Aquino să constituie fundamentul instrucţiunii filosofice şi religioase.

BIBLIOGRAFIE

Opera lui Thoma d'Aquino a cunoscut numeroase editări, fie sub forma „omnia", fie lucrări separate. Semnalăm în primul rând câteva din ediţiile complete, devenite de referinţă în timp:

Sancti Thomæ *Opera omnia,* Roma, 1570-71 (ediţia papei Pius V).

S. Thomæ Aquinatis ord. Præd. *Opera Omnia,* 25 vol., Parma, 1862-1873.

Doctoris Angelici divi Thomæ *Opera omnia,* 34 vol., Paris (Vives), 1889-1892.

Sancti Thomæ Aquinatis *Opera omnia,* 15 vol., Roma, 1882-1931 (ediţia papei Leon XIII, cunoscută ca Editio Leonina).

Bibliografia exegetică este imensă, pe măsura importanţei operei vizate; tocmai de aceea ne rezervăm dreptul unei selecţii:

Chevalier Jacques, *Histoire de la pensée. II. La pensée chrétienne,* Paris, Flammarion, 1956.

Durantel, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de Saint Thomas,* Paris, Alcan, 1918.

Forest Aimé, *Saint Thomas d'Aquin,* Paris, Librairie classique Delaplane, 1923.

Gilson Etienne, *La philosophie au Moyen Age,* Paris, Payot, 1944.

Gilson Etienne, *L'ésprit de la philosophie médiévale,* Paris, Vrin, 1932.

Gilson Etienne, *Le thomisme. Introduction historique au système de Saint Thomas,* Paris, Vrin, 1923.

Gilson Etienne, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* Paris, Vrin, 1945.

Maritain J., *Le Docteur Angélique,* Paris, Desclée, De Brouver et C.

Matiussi Guido, *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste,* Turin-Rome, 1926.

Rimaud J., *Thomisme et Méthode,* Paris, Beauchesne, 1925.

Rousselot P., *L'intéléctualisme de Saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1924.

* * * *Saint Thomas d'Aquin*, în *Les grands philosophes*, 2 vol., Paris, Alcan, 1925.

Sertillanges A.D., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Flammarion, 1931 (Collection „Les Grands Coeurs").

Thoma al Vallgornera, *Mystica Theologia Divi Thomæ*, Taurini, ed. III, 1911.

Vlăduţescu Gheorghe, *Introducere în istoria filosofiei medievale*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1973.

Webert J., *Saint Thomas d'Aquin. Le Génie de l'ordre*, Les Editions Denoël et Steele, Paris, 1934.

Webert, J., *Essai de Métaphysique thomiste*, Paris, Desclée et C., 1927

Postfață

Hylemorfism și individuație

Stăruie și încă de un timp, parcă exasperant de lung, prejudecata că Evul Mediu latin, mai cu seamă în veacul său de performanță, cel al lui Thoma și Bonaventura, va fi fost aristotelician sau, oricum, dominanta filosofică era de acest fel, aproape în modalitate de școală. În sprijin, se adună câteva fapte istorice, cu aparența totalei certitudini: condamnarea și interzicerea cărților aristotelice, mai ales a acelora de filosofie a naturii, în câteva rânduri, ceea ce presupunea, existând contraofensiva, o ofensivă; interesul crescând pentru Aristotel, dovadă, cu deosebire, comentariile aplicate asupră-i (numai Thoma a întreprins savante interpretări la *Metafizica*, *Fizica*, *Despre suflet*, pentru a le cita pe cele mai de vârf); statornicirea unor „aristotelisme" distincte, cel averroist-averroizant (heterodox) și cel albertino-thomist (ortodox), ceea ce, prin supradimensionare (în urmarea unei evaluări de tot simplificatoare) participa în și mai mare măsură la imaginea unui veac în care se trăia și se murea aristotelic ori, în cel mai rău caz, pentru aristotelism.

Secolul al XIII-lea, ca întreg Evul Mediu, bizantin şi latin, a fost şi platonician şi aristotelician, numai că nu în modalitate doctrinaristică, de îndată ce matricea structurantă era alta, anume aceea creştină, prea puternică şi individualizată spre a fi în primul rând receptivitate deschisă şi slabă, iar nu electivitate subtilă şi superior *pro causa*. Peste tot şi nicăieri, ca atare, pentru a zice astfel după Gilson, platonismul şi aristotelismul vor fi difuzat intens şi în adâncime nu prin ceea ce le dădea individualitate istorică (doctrinară) ci prin dimensiunea aporetică, esenţială, întemeietoare în ordinea raţiunii metafizice pure, a logicii metafizicii şi a exercitării metafizice a minţii noastre. De altminteri, este de ordinul evidenţei că, marii filosofi, deci marile filosofii, n-au făcut şcoală în accepţia cea mai restrictivă, adică strict evenimenţialist. Autenticul platonism avea să fie târziu, în ipostaze neoplatonice, tot asemenea şi aristotelismul sau, în timpuri moderne, kantianismul ori hegelianismul. În „posteritatea critică" a platonismului marile neoplatonisme, cel plotinian şi cel procleean se vor fi organizat în termen de Unu, adică de acela care în dialogul *Parmenide* hotărâtor pentru metafizică, la nivelul fundamentelor, ca aporetică, făcea posibile cele nouă ipoteze (aporii) ale unui program etern al raţiunii pure în căutarea certitudinilor absolute prin construcţia pentru sine a absolutului şi, astfel, justificarea minţii noastre de a gândi, nemijlocit în sinele. În principiu acelaşi destin

avea să-l aibă şi aristotelismul, dacă istoria lui presupune sporirea în aporetic, mişcare concomitentă cu smulgerea din doctrinarismul sistematizat în jurul fiinţei în sine ca formă şi fiinţei în sine ca materie, acesta doar istoric, prin urmare, cu relevanţă pentru un timp determinat şi pentru un tip tot asemenea al conştiinţei în exercitare metafizică. Luat astfel, nu-şi mai dovedea nici o virtute, adus fiind la condiţia faptului minor, în care doctrina se semnifica numai pe sine, ceea ce era totuna cu pierderea sa. Or, dacă o filosofie, aşa zicându-i, convenţional, istorică nu trece în sistem de argumente cu valoare şi întrebuinţare translocale, în cazul cel mai bun este de interes numai pentru timpul dat, din perspectiva istoriei mentalităţilor, spre reconstituirea mentalului filosofic şi nici măcar a acestuia cu mijloacele cele mai tari.

Încă Jaeger, la începutul celui de al treilea deceniu al veacului nostru, propusese un model de interpretare menit să separe doctrinarul de aporetic, identificând, metodic, trei mari etape sau, mai curând, nivele sau ritmuri în construcţia aristotelismului: platonismul, metafizica realistă şi naturalismul. În ipoteza următoare a lui Nuyens acestea sunt mai relevante eliminând orice aparenţă de evoluţionism (istoricism), ea presupunând platonismul, instrumentismul mecanist şi hylemorfismul. În mai mică măsură ca vârste ale devenirii interioare a aristotelismului, acestea din urmă aduc, mai

degrabă, cu tot atâtea aproximări ale aporeticului sau încercări-experimentări cu intenţionalitate, cu program, adică.

În aparenţă, atât cât este citit istoric-istoricist, Aristotel pare o evoluţie, psihologist firească, de la doctrina învăţată (platonismul) la tot mai riguroasa punere în operă de sine. În ultimii ani, din cei 18 sau 20 petrecuţi în Academie, alături de Platon, va fi scris, cel mai adesea dialoguri (pierdute) şi cam despre aceleaşi teme, ca dascălul său. Părăsind, după moartea acestuia, marea şcoală, nu va fi împins tot mai mult în uitare platonismul, pentru a fi el însuşi? Dovezi suficiente, aşadar, pentru ipoteza (temporal) evoluţionistă. Numai că, un pasaj din *Fizica*, IV, 2, 209 - 210a contrariază: „când se suprimă limita şi afecţiunile sferei, nu mai rămâne nimic în afară din materie. De aceea şi Palton spune în *Timaios*, că materia şi locul sunt acelaşi lucru. Într-adevăr, lucrul care primeşte şi locul sunt unul şi acelaşi deşi el denumeşte astfel lucrul care primeşte în aşa-zisele lui învăţături nescrise."

Deja în *Timaios* Platon distingea şi o a treia lume, aceea a receptacolului universal (pandékhés sau khôra) care, *avant la lettre* aristotelician, funcţionează ca principiu hyletic (material, după materie) complementar „obiectelor matematice" (triunghiurilor) ca forme (sau doar ca supleante). Oricum, chiar dacă lectura lui Aristotel era

intenţională (dar care nu este?) rămâne să reflectăm asupra faptului: de îndată ce „ultimul" Platon se îndrepta către o metafizică a individualului pus în termen de „întreg" prin compunere, nu cumva Aristotel, prea ataşat ideii individuaţiei, până şi atunci când se va fi situat în ipoteza platonică a separaţiei (lumii inteligibile - lumii sensibile), va fi urmărit desăvârşirea gândului platonic? După atâtea şi atâtea încercări în conceptul fiinţei în sine, gândirea greacă preplatonică presa, parcă, pentru determinarea regimului individualului. Cu aporiile (cele nouă ipoteze) din *Parmenide*, privitoare la Unu şi multiple, Platon stabilise deja programul în *Timaios* şi în ultimele învăţături, nescrise încă, trecuse la realizare-verificare.

Aristotel îl urma pe Platon în esenţialitatea îndreptării sale; de aceea, după sau mai curând prin necesare reexperimentări (simulări, uneori) se concentrează tot mai mult în ideea hylemorfistă. Paradoxal, platonismul ca şi instrumentismul- mecanist (forma hotărâtoare, principiul hyletic ca instrument), acestea în regim de ipoteze-ipostaze, sunt îndeajuns de sistematice, mai cu seamă cea de-a doua, pentru a fi tentat pe amatorii de idei de-a gata, neatenţi la perenitatea tradiţiei sau neînstare de a percepe, prea „actualişti", până la genunchiul broaştei, spre a înţelege (sau a vrea să înţeleagă) faptul elementar că aristotelismul autentic este doar cel posibil, adică acela

al hylemorfismului doar promis, datorită aporeticităţii sale genuine.

După întreg (katha'holou) şi după parte (kath'ekhaston, kata meros), în acelaşi timp, individualul trebuia justificat metafizic în logică perfect paradoxală. Hylemorfismul, ca intenţionalitate, urma să fie expresia acestei stări prin presupunerea în egală măsură a principiului ca formă şi a principiului ca materie în condiţie - funcţionalitate deopotrivă configurativă şi constitutivă. „Simţit" mai peste tot, fiind pregătit, hylemorfismul este „pus" ceva mai hotărât, şi atunci, într-un exemplu eclatant în *De anima*, 412b, 15-25: „Dacă ochiul ar fi o vietate, văzul însuşi ar fi sufletul lui. Căci aceasta este substanţa ochiului ca raţiune de a fi. Ochiul este însă materia văzului, care lipsind nu mai este ochi decât prin omonimie, cum este ochiul sculptat în piatră sau cel desenat. Ceea ce se petrece cu un membru al corpului trebuie să se considere pentru întreg corpul unui vieţuitor. Căci aşa cum se raportează partea la parte, la fel şi întreaga simţire se raportează la întregul corp dotat cu simţire, întrucât el este aşa constituit."

Programatic pentru „metafizica" individualului hylemorfismul, în filosofia aristotelică, nu este altceva decât, repetând, programul însuşi. Trecând într-un „orizont de aşteptare", de câteva veacuri bune, ideea este

redescoperită sau, mai curând, adusă la performanță în veacul al XIII-lea de către Thoma, cu siguranță spiritul definitoriu, cel puțin, în medievalitatea latină și, poate că, fără de egal și aiurea.

A fost Aquinatul un aristotelician? Da, în măsura în care, mai mult sau mai puțin orice filosof, fie și foarte individualizat este totdeodată platonician și aristotelician, kantian și hegelian, în limitele aceleiași distincții dintre aporetic și doctrinaristic. Apoi, Thoma mai este aristotelician datorită perceperii exacte a importanței programului hylemorfist pentru deslușirea mecanismelor logice ale conceptualizării metafizice a individualului. Din acest punct de vedere *De Ente et Essentia* este de tot concludentă atât datorită stării sale de „prolog la întreaga operă" thomistă (Grabmann) cât și, mai în particular, datorită aplicației, deopotrivă, lămuritoare și întregitoare în câmpul de semnificare al ideii hylemorfiste.

Încă bacalaureat sentențiar (*magister nondum existens*), deci, între 1254 și 1256, Thoma scria acest opuscul (probabil către sfârșitul intervalului) cu scop didactic, „ad fratres (et) socios", deci pentru folosul mai tinerilor frați, elevi ai săi, în acest timp la Paris. Cu numărul 17 în catalogul „oficial" întocmit, în veacul următor de Rinaldo de Piperno pentru canonizarea doctorului angelic, în seria opusculelor (din *Opera omnia*, Roma, 1570-71), are nr. 30,

26 şi 27 în ediţiile Parma şi Vines, 8 în Lethielleux, din 1927. Alături de acestea, trei ediţii critice remarcabile (Roland-Gosselin, 1926) dr. L. Bauer (Münster, 1926) şi rev. P. Boyer (Roma, 1933) dau seamă încă mai mult de locul, aş zice că privilegiat al opusculului în conştiinţa filosofică a veacului nostru (cf. Catherine Capelle, O.P., *Introduction*, la *L'être et l'essence*, 3-ème éd. Paris, J. Vrin, 1965, p. 5).

Despre fiinţă şi esenţă, opusculul este, la rigoare, despre cea din urmă sau mai exact, o analitică din perspectiva şi cu mijloacele metafizicii (dinspre fiinţă) a esenţei, termen deconcertant, datorită polisemiei sale: „Ceea ce noi numim ousia (realitatea), alţii numesc essia sau osia. În primul rând faptul că realitatea (ousia) lucrurilor este numită Hestia... are o raţiune; la fel atunci, când denumim prin Hestia (Vatra) ceea ce participă la realitate" (Platon, *Cratylos*, 401 c-d). Două par a fi, aici, sensurile pe care „se joacă": unul, ca „realitate" (de unde esenţa ca existenţă) şi celălalt ca temei sau vatră (cf. Léon Robin, nota 38 la *Cratylos* în Platon, *Oeuvres complètes*, la Pléiade, Gallimard, 1950). La Aristotel: substanţă, „corpurile simple" (hapla somata), precum Focul, Apa ori „toate lucrurile alcătuite din ele". Toate se numesc substanţe, pentru că nu sunt predicatele unui subiect. În alt sens, substanţă, „cauza imanentă a existentelor" (he aition tou einai); apoi, şi „părţile imanente ale lucrurilor, părţi

care le hotărnicesc şi le determină individualitatea"; în sfârşit ceea ce este (ta ti en einai) este şi „esenţa sa permanentă, adică aceea conţinută în definiţie". Rezumând, ousia ca substanţă (în sensul cel mai tare) este, „subiect ultim care nu mai e afirmat despre nici un altul" şi „forma sau configuraţia fiecărui lucru" - he morphè kai tò eidos (*Metafizica*, V, 8, 1017b - 1018a, 10-25). Romanii (Cicero sau Sergius Flavius) aveau să treacă ousia în *essentia* („Vreau... să folosesc cuvântul essentia... Am în sprijinul meu garanţia lui Cicero, o garanţie, cred, sigură." - Seneca, *Scrisoare către Luciliu*, 58; Quintillian îi atribuia lui Sergius Flavius, găsindu-l cam greoi: „Chiar foarte multe cuvinte au fost făurite de acesta, dintre care unele par cam greoaie, de exemplu, *essentia*", *Arta oratorică*, VIII, 3, 33).

Capitolul prim al opusculului chiar se aplică dificultăţilor create de adăugirile târzii la polisemia bună (ousia-essentia, funcţionând diferit, contextual) moştenită de la antici: esenţa (substanţa) ca subiect (Averroes); esenţa ca formă (Avicenna); esenţa ca natură (Boëtius). Dincolo însă de nuanţele care diferenţiază în concept stă accepţia tare aristotelică a esenţei ca to ti en einai, ceea ce în latina medievală revenea la *quid est res* (*quod quid erat esse*), de unde şi *quidditas* („A spune ce este o substanţă înseamnă să răspunzi la întrebarea *quid sit*; de aici, în ordinea definirii, esenţa va fi fost numită quidditate", Etienne Gilson, *Le Thomisme*, Paris, J. Vrin, 1945, p. 3). În urmare, esenţa este

întregul (substanța, individualul), fiind astfel după Întregul ca întreg (Unul în sine, Ființa ca Unul). Aceasta și face inteligibil regimul individualului ca un indivizibil (individuus), deci ca un întreg (după Întreg), totuși, compus, compunerea însă fiind de determinație secundă. Problema era extrem de complicată, transmisă, în mai în toate obscuritățile și dificultățile ei, încă de Platon și de Aristotel. Căci se impunea conceptualizarea coerentă a individualului în egală măsură după Unu și după parte, ceea ce însemna că atât ca Unu cât și ca un compus. Hylemorfismul mai cu seamă în modalitate thomistă, riguroasă și suplă, în același timp, deschidea o cale, cu atât mai mult cu cât în ea se adunau cam toate ipotezele (pozițiile), în număr de 13, încă în secolul trecut, privitoare la natura universaliilor și individualelor, precum și la relația dintre ele. Perenitatea aristotelismului și a thomismului, fie și doar în aceste limite, era asigurată.

Aducerea tratatului, a acestui mic tratat, al lui Thoma în spațiul culturii române, mai cu seamă când actul este făcut magistral (este cazul întreprinderii lui Dan Negrescu) este un prilej, pentru oricine, de a se convinge.

Gheorghe Vlăduțescu

Anexă

DE ENTE ET ESSENTIA

Plan

După Catherine Capelle, O.P., *L'être et l'essence*, traduction et notes par... Paris, J. Vrin, 1965

Cap. I - Introducere: definiţia cuvintelor: fiinţă, esenţă, quidditate, formă, natură

A. Substanţe compuse

Cap. II - Cercetarea substanţelor compuse: esenţa nu este nici materie, nici doar formă, ci uniunea amândurora

Diferenţă dintre materia non-signata şi materia signata

Cap. III - Această diferenţă este de la abstract la concret

Raporturi de implicaţie între gen şi specie. Valoarea expresiilor logice: gen, specie, diferenţă. Esenţă semnificată în abstract (umanitate) şi în concret (om).

Cap. IV - Esenţa în : gen, specie, diferenţă

Raportarea esenţei la Unu şi la multiplu

Esenţa semnificată care se subdivizează în:

1. Natura concepută în absolut

2. Natura după esenţa ca atare sau ca singular

Şi la una şi la alta, natura se opune naturii comune după fiinţă aşa cum este gândită. Această idee, în mod obiectiv generală, este în acelaşi timp particular subiectivă în fiecare intelecţie: este propriu-zis specia.

B. Comparaţie între substanţele simple şi substanţele compuse

Cap. V - Studiul substanţelor simple: suflete, îngeri, cauză primă

Privitor la îngeri şi la suflete; demonstraţia purei lor spiritualităţi

Trei diferenţe între esenţă şi substanţele compuse şi în substanţele simple

Demonstraţia distincţiei dintre esenţă şi existenţă în altceva decât Dumnezeu

Potenţialitate şi gradaţie în substanţele spirituale

Cap. VI - Cele trei maniere diferite după care substanţele posedă esenţa

Diversitatea dintre gen şi diferenţă în substanţele spirituale şi în substanţele compuse

C. Substanţe şi accidente

Cap. VII - Prezenţa esenţei în accidente

Diferenţa dintre formele substanţiale şi formele accidentale

Diferitele tipuri de accidente:
1. Derivând din materie:
a) În relaţie la forma proprie;
b) În relaţie la o formă mai generală.
2. Derivând din formă:
a) În legătură cu materia;
b) Fără legătură cu materia.

CUPRINS

Tipărit la
Atelierele Tipografice
METROPOL

ISBN 973-9131-36-0